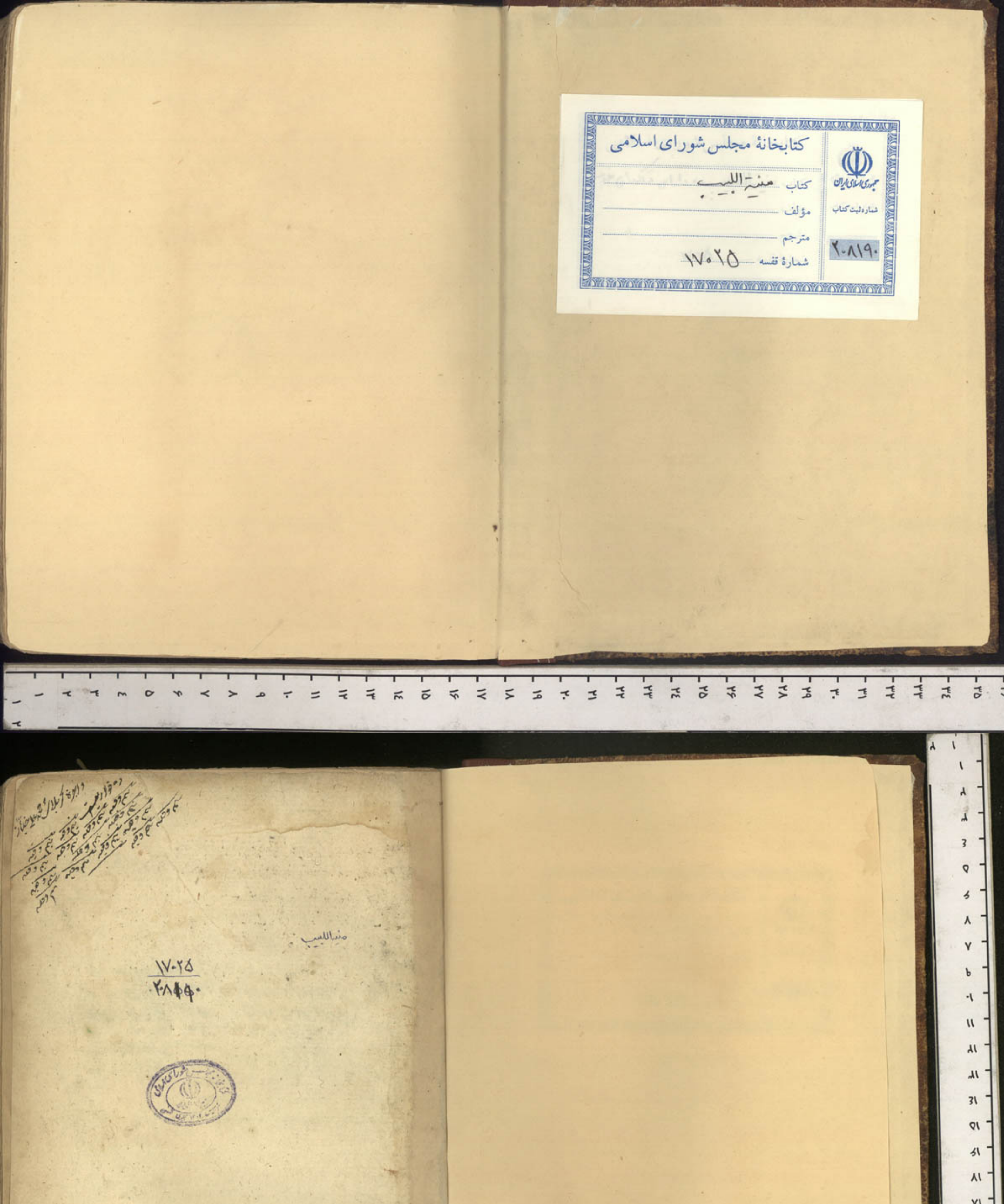



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب منیة اللبیب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۰۲۵
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۱۹۰

ملك الوالدة المحروسة بعين عناية الله
بنت المرحوم السيد العلامة سيدنا الحسن
انا الاقل ابراهيم ابن السيد محمد علي ابن
السيد ...

المناسبة او الحقيقة والمجاز لم يوضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول
اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة وهو مجاز ان لم يكن لمناسبة اقول
هذا التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد
والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد
ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا
ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا
ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاول
يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يستقل في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على
الوضع اولا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة
زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص بعينه ان اقترن
بقرينة كتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي يحمل
عليها التواطؤ من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى فيه
افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تسمية لمعناه او لا بل التوجيه
بل يكون افراده متفاوتة بان يكون بعضها اولى به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض
فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للاخر كالوجود ايضا بالنظر الى العلة
والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى
اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان الناظر فيه يتشكك في كونه مشتركا
او كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار النظر
الى ما بين الاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة هي معنى المشترك
اعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا
والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان
لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو
فرضنا وضع لفظ مرادف للفظ مشترك لعين مثلا يتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذلك
اللفظين غير مباين للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ

من وجه يحصل عند اطلاق احدهما من تلك اللفظين دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاندا ومعناهما
بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالعمى والبصر
او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع اجتماعهما كاحدهما على الاخر اما باعتبار كونه
جزا منه كالانسان والحيوان او لازما له كالانسان والضاحك او جار كالانسان والماشي
بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر
ونسبة معناه الى معناه ويحقق التغاير بينهما فهي لا تعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان
يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والليث والاسد
وليس المراد باتحاد المعنى هنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته
الى تلك الالفاظ المتكثرة لكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت
يلزم من كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا انسان انسان انه مرادفا لصاحبه قلت
لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكررة
هنا واحد وليست من هذا القسم وانما لم يعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير
موضوع لمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا لان الدلالة وضعية اصلا الرابع اتحاد اللفظ
وتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا
اولا الاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض
والعين الموضوع للباصرة والينبوع والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى جميع
معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا
المعنى الاخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا
المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمجمل ما طلب بيانه عكس ذلك هنا وهو ان اللفظ بالنسبة
الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك والاجمال
الاول يشترط والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لكل من المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لابد ان
يكون موضوعا لاحدهما او نقل الى غيره ولا يخلو اما ان يكون لا تغلب استعماله في المنقول اليه على
استعماله في المنقول عنه او تغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى

معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع ولم
يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه يسمى منقولا ثم الناقل له اما اهل
اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل
ما تستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الاشياء المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى
منقولا شرعيا كالصلاة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك
عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة
لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس وهذا كله ان كان النقل
لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان لم يكن لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة
للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول
الى الرجل وهذا المسمى بالمرتجل يخالف لطافة فتح النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء
ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر فصل والثلاثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا اشتركت في عدم الاشتراك لاتحاد
معنى كل لفظ منها فهي نصوص وفيه نظر لما بيناه من جواز كون المراد منها مشتركا وكذا المباين
كالعين والقرء وح يتحقق الاجمال المحقق لتعدد المعنى واعلم ان لفظ هو في قول المصنف فهي
العلم عائد الى اللفظ المتحد والباقي قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله
ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظ فيه ليخصص
ما فيه التساوي ... لم يتعين كونه متواطيا لجواز تفاوت الافراد في امر وجودي او عدمي
مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشتركا كالشكل الا ان يقال
انه يصدق عليها انها متفاوتة الا عند تفاوتها في جميع الامور لكن ذلك ممتنع وظاهر لا
الصادق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل منهما والا لم يتحقق الاثنينية
والتعدد والثاني قوله وان اختلفت عائدة الى الافراد والاختلاف يعني قوله ومتقابلا نحن اعاينه
الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل هنا التقابل المضايفي ...

الا متعقبه وقوله فهو المتباينة اشارة الى ان الالفاظ خاصة لا المعاني بينها وقوله فهو المترادفة اشارة الى
الالفاظ ولم يكن منطوقا بها الا من قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ هنا والحصر
في قوله جلعنا عايدا الى القسمين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله ولم اتحد اللفظ خاصة عليهما
كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منها وقوله اليهما وقوله احدهما **قال**
قد شرع الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول
والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ المفيد
اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك لانا نقول اللفظ المفيد
لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا والثاني
النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس
لظهورها وارتفاعها واغا قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى
لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى والاول
وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على
معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك
الغير المحتمل يسمى مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى
الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر
مشترك وهو مطلق رجحان الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو مشتق من الحكم وهو المنع
والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا
متساويين في دلالته عليهما فيسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالعين بالنسبة الى كل واحد من معنييه
فقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها
فهو مشترك بين المجمل والمأول وسمي بذلك لان المجمل والمأول يشتبهان على السامع والمجمل عند تساويهما وقوله
المتن ولم تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما
ولم يحصل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظرا اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه

بينهما

اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** وقد شرع الخامس اللفظ المركب
لم يكن تاما وهو ما يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان كان مع الاستعلاء والالتماس ان كان مع التساوي
والسؤال والدعاء ان كان مع الخضوع والا فهو التنبيه الا ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو يشمل التمني
والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن
تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة
واداة او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم
الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير
تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية
او لا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول
الاستاذ لتلميذه قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمثله في رتبته من غير استعلاء
عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم
اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو يشتمل بالتدريج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني كنت معكم والترجي مثل لعل
الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل واسو والنداء مثل يا يحيى والعرض
مثل الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد
قايم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب
انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى خصوص معينة او متكلم مخصوص فيدخل في ذلك
ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الانسان نوع ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلم
وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الانسان فرس لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة
والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث هي هي ما يحتملهما واما غير التام فهو اما تقييدي
وهو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد في الاخر ومخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما
معا لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان قايم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم
مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والعالم الناسك ويكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع

من التركيب ينتفع به في اكتساب التصور فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل وقد يكون
مركبا من المضاف والمضاف اليه كامرأة الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة
مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كالمركب من اسمين كزيد
وعمرو او من فعلين مثل خلق يكلم او من حرفين مثل هل في والضمير في قول المتن او غيرهما عايد
الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا
فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه
لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح
والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام
او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا
فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه **قال** وقد شرع السادس في
اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى
او غير دال كالحروف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا او مركبا كالخبر والقضية
اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفرد باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا
التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي تقاسيم المفردات بناء لما عرفت
من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد
والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير
لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا
وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة **الاول** لفظ
مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة
كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ مفرد دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على
لفظ مفرد دال على معنى كقام الدال على معناه **الثاني** لفظ دال على لفظ مفرد غير دال على معنى
وذلك مثاله لفظ الحروف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجم كالالف والباء والتاء
مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا وقد **قيل** على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم

دلالة كل واحد من الحروف المعجم على معنى فان الالف تدل على المدة والباء تدل على رقبها الخمس
بها وكذا باقيها وانما يكون لفظ الحروف من القسم الاول لا من الثاني **والجواب** انا لا نسلم
بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك لا في القسم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب
اعترافا بدلالته على معنى ما فلا يدفع الايراد المذكور **والحق في الجواب** ان يقال المراد بعدم
دلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل
على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها
هذا لكون مهملا اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ
المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء
وايضا التمثيل بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه لفظ مركب وهو رد القسمة
اللفظ المفرد وفخر الدين الرازي انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد
بالافراد والتركيب **الثالث** لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه
دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ
مركب دال على معنى **الرابع** لفظ دال على لفظ مركب مهمل **قال فخر الدين الرازي**
في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة بحيث لا فائدة لا تركيب
والمخاطب بها اهمل هذا القسم لذلك وفيه **نظر** لانه لا يلزم من عدم وجوده من المتكلم
الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه
فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل والمستحيلات وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله الهذيان فانه الحق
ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ
الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهمل فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز
بحر وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد
يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من ان يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا ككلمة قولنا لفظ
قال قد شرع الفصل الرابع في الاحتمالات المخلة بالاستفاق فانقطاع
فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الموصول وهو اما ان يكون باتا او بالنقصان او

بهما اما في الحروف او الحركات او فيهما فالاقسام خمسة عشر اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات
وتارة على الصفة وذكر المصنف رحمه الله الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق
وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات ثم البحث
ههنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول فقال بعضهم
الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر ورد
بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل
كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر
وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك
الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف تبدلات الكلمة المركبة من حروف معينة
من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف جمع تصريف وهو مصدر
صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة ومنه تصريف الرياح من جهة الى جهة فحروف الكلمة
كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى
الافعال كنسبة الاعراب الى الاسما فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع
اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا
فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضرب واضرب موجودة مع اختلاف
المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على
الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب
الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها
عند تصاريفه وحروف الزيادة عشر يجمعها هم تستلونيها وليس المراد بها انها تكون
زائدة دائما بل لو كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب
وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى
والفرع المشتق وهو لفظ موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف
الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او كليهما او نقصان حركة

او حرف

او حرف او كليهما او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لو لا ذلك لكان المشتق والمشتق
منه واحدا هذا خلف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة
وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان وحده ثلثة
واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل
من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بسائط اذ ليس
فيها الا تغيير اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية
واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاول في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيير بالزيادة
وتغيير بنقصان قال قدس سره الاول زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة
البنا كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب
الثالث زيادتهما معا طالب من الطلب زيد الالف وحركة البا البنائية الرابع نقصان
الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة البنا الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف
السادس نقصانهما عد من الوعد نقصت الها التي هي عوض من الواو وحركة الدال السابع
نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان
الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت اليا التاسع نقصان الحركة
مع زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الرا العاشر
نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التا وزيدت يا ساكنة الحادي عشر نقصان
الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التا للبنا الثاني عشر
نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفا الثالث
عشر نقصانهما معا مع زيادتهما معا ارم من الرمي زدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت
اليا وفتحة الميم الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركة
العين وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف
التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الفا بعد الكاف اقول
لما اشار المصنف الى الاقسام الخمسة عشر على سبيل الاجمال اراد الاشارة

اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ بذكر الاقسام البسيطة
على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام
الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على
زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة
والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول
زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على
المشتق منه وهو المصدر بفتحة البا وهي حركة بنا وانما اعتبرت حركة البنا دون حركة الاعراب
لان حركة البنا لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة
مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها فان قيل على هذا لا نسلم ان حركة
الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا
او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا فانها
لازمة للاسم المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البنا اقتضى اعتبار
حركة الاعراب المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصل الكلمة السكون
ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسما الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من
حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسما من حيث هذه الحيثية بخلاف الاشتقاقي
فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي
ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البنا والاصل في
البنا السكون فكيف تعتبر حركته اصلية ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سوا كانت شخصية
او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل
شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البنا
فانها ليست لسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر
كاف في اعتبار حركة البنا والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها على
مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او فعل من الفعل فان الرا في المثال الاول

والتا

والتا في المثال الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب
من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب الالف
خاصة الثالث زيادة الحرف والحركة معا طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل
الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة البا للبنا ولو لم تعتبر حركة البنا فلنا في
مثال هذا القسم ضارب من الضرب فتدبر وكذا الرابع نقصان الحركة فقط حذر من
حذر فان الرا في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الماضي متحركة للبنا وهذا انما
على اعتبار حركة البنا وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم تعتبر حركة البنا
قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الرا فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر
المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل
توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد الخامس نقصان الحرف
فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل
الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الها التي
هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة
في عد والها المذكورة انما هي هاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تا
السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الرا وزدت ضمتها
الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت
يا وهذا انما على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه
يقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى لادغامها في الثانية وزدت الالف بعد العين
التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت
الهمزة متحركة وكسرة الرا العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التا التي
هي عند الوقف ها في الخط وزدت يا ساكنة مدغمة في اليا الاخرى المفتوحة فيحصل على هذا ان حركة اليا
التي قبل التا في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الحادي
عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم والاظهر ان يكون نقصت

الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحروف مع زيادة الحركة نحو نبت من النبات نقصت الالف وزيدت
حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحروف مع زيادة الحركة والحروف معا مثل خاف من الخوف
نقصت الواو وزدت الفاء وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحروف معا
مع زيادة الحركة والحروف معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء
وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحروف معا مع زيادة الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحروف معا مع زيادة
حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغم في الثانية
وزدت الالف بعد الكاف قال قدس سره ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب
يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر
وامثلتها مفصلا شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى في انه هل يشترط في صدق اللفظ
المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة
لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي صدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ
المشتق مثلا صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة
فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وفيه نظر لصدق
الضارب على من صدر منه الضرب لا اشتراط وكان الله تعالى متكلم على حسب الكلام قائما بذاته تعالى لانتفاء
عن الاصوات والحروف الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما تقوم بالجسم بالجهة الحادثة فلو كان صدق اللفظ
المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى
انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق
قائما بذاته تعالى بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر الحاصل
بالمضروب بل المراد تأثير القادر فيه وذلك التأثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم
على الله تعالى باعتبار خلق الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الحادثة بل باعتبار قيام المعنى القديم
اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق
الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد وما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق

لفظ

لفظ الخالق على المخلوق مجاز قلت التأثير ليس امرا عينيا للاثر والا لزم التسلسل ولان
التأثير ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها مستندة
عليها بالذات ولو كان حادثا كان له تأثير آخر ويتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه
غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق وان سلم ثبت المطلوب لانه
ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قديما لزم التسلسل ولزم
قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم وانه محال احتجت الاشاعرة
بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق
منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة قال قدس سره
ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له
الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا
يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنائم اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي
انه هل يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب الجبائي والمعتزلة
وابي علي بن سينا خلافا للجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه منها اربعة
الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال
والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام واذا كان كذلك يصدق على
من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة ولم يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي
هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا
اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يعتبر عندهم اسم
الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر لان
ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه
الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من الحروف والاصوات متتالية بعدم السابق منها بطريان
اللاحق وما كان كذلك فاجتماعه ممتنع في الحقيقة وما كان تحققه ممتنعا فوجود اجزائه بان يكون ممتنعا اذ البقاء

عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام
امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق
على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل
او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير هو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق
لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط قيل على الاول لم قلت
التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق
اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال
زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك مقتضيا لكون الاطلاق حقيقة لكان هنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى
الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء
من اجزائها وعلى الرابع بان المراد كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان
الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف
الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع
فالقول به خرق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له حتى يكون خرقا
للاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة قال قدس سره
وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي عن اطلاق الكافر على المؤمن لا يقتضي المنع اللغوي
اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى معارضة الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول
ان من انقضى عنه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب
الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق
الكل يستلزم صدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب لان ضاربا مناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب
المنع من استلزام صدق ليس بضارب الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الان اخص من ضارب مطلقا

يعمل م

فيكون

فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا واذا
كان ليس بضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم
صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب مهية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والالات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب
كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب
الواقع في الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لتلك الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم
النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على
النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل يستلزم صدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم
في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا
الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزء ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الان قضية
وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة
اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص يستلزم صدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها قضية
بل هي مطلقة ايضا والان ليس وقتا لسلب مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص
المقيد بكونه واقعا الان ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان ولو كان
المراد به كون الان وقتا لسلب مطلق الضرب منعنا صدقه وكيف لا وقد عرفنا انه يصدق على من
انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة الان وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب فلو
سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نسلم انه حينئذ يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب
اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان انما التناقض للحالية والدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى
المشتق منه في صدق المشتق لكان يصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة النبي صلعم انه كافر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع هنا ليس من جانب الوضع
اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق
اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع قال قدس سره ولا يجب الاشتقاق من قيام المعنى
بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء منها اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع

وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها اسم منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قايمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس شرطا له وعلى هذا المعلوم انه ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يكون الا من اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروايح ولو كانت قايمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه قال قدس سره ومفهوم المشتق شيء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء اقول هذه رابع المسايل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق لمطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض ولا لخصوصية ذلك الشيء فلم يوضع له اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض الجسم الابيض لاحتاج ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا قال قدس سره الفصل الثاني في المترادف وهو قد يشتمل بحوالتد كالسجع وغيرها بل على جوازه ولامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر وان بعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الآخر وكذا القلب والسجع والتجانس وغيرها اقول الكلام في المترادف اما في مهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا له لفظ آخر يخرج اللفظ المباين لمعنى من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك سيعرف من الا التزادف

اما

انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمراد لفظ المتابعة واما اهل المصطلح ثانيا تعريف المترادف هيهنا اكتفا بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن الاستيناف ذكره واما الاحكام فمنها الاولى انه جايز ويدل عليه انه لو لم يكن جايزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جايزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس ولو ان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع الخصوص وغير ذلك في امثال ذلك مجهول لانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة وتسهيلها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر الى اعلى الهوى اشكا يوم النوى بدنى وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل رب سايل بحد وسايل فانه السايل مع وسيلة المراد ولو صيغ والذريع فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سايلا فوجدتهم سايلا ولو جعلنا هذه الالفاظ حتى كان لا نجيها ولا تعدد معناها لم يكن السبب الترادف والله اعلم انه قد

يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكون اشتهار مرادفه دونه ومرادفه ويح يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى الحد بدا ولا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح دلالة منه وهو خطا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال قدس سره ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على الاجزاء التي المغايرة له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني اقول هاتان مسالتان اخريان من مسايل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ يظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وعطشان نطشان قال قوم هما مترادفان وابطل ذلك بانه لا يصح افراد التابع اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى فاهدنا الصراط والاخر وهو التابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا نطشان وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال بعد ذكر متبوعهما فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطا لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه الاصلي والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد والمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد في الاحكام والمعاني الاصطلاح فقد فسر فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد يكون لا بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ انما التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولانه يخرج الحالي لانه اشبه التقوية مع صحة تاكيدها بالفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ معاير له تخصيصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ صالح لغيره تخصيصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كما في الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ الاول المرادف كقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل وكقوله

عليه

عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة وقوعه في اللغات ومنها الحد والاسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود واعني مفهومه التي تحقق بها حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسالة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا ومنع فخر الدين الرازي وفصل آخرون فاجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه في لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد والفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما تعرض بالذات للمعاني وهي تتعرض بالعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى في حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انا ابصرت اسدا جاز ان يقال رايت بشرا ابصرت سبعا او رايت انا ابصرت اسدا اذ المعنى في كل واحد غير متفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان ارادوا بتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغ بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها ولو ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان التالي وحقيته ظاهرة واما القايلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير لغته لم يعقل جوازا قامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته يستلزم المعتدل وهو اختلاط احد اللفظين بالاخرى كان ممنوعا منه ولو كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا اما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا معنى لما افاده اللفظ المستعمل فيها والثاني قوله المصطلح ثانيا ويمكن افراده عايدا الى المترادف قال قدس سره الفصل الثالث في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث

كذلك خرج منها المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف وجوده دال على جوازه والامكان وقوعه
من التسلسلتين اجزاء القبيلة الواحدة وكون الفائدة الاجمالية موجودة ولم انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس
واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لدفع القرينة لا اخلال وهذا لفائدة الاجمالية
موجودة **اقول** لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف
واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده نصا في معناه
كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المصنف طاب ثراه بانه اللفظ
الموضوع لحقيقتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك واللفظ جنس وبقيد بالموضوع يخرج
المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء اتفق لفظا اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو
المترادف او لا وهو المفرد وقوله فاكثر ليدخل الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للناعة
والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا ليخرج المجاز والمنقول
ايضا فانه موضوع لحقيقتين وهما ما وضع له الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضع
للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي
حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان
متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث انهما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه
اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا انه فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى ثم في المحصول
قيد الحقيقتين بالاختلاف وهاهنا اهمل ذلك والى ان ذلك ما استظهر الشارحون لانه قال في شرحه
التعريف مائل على ذكر وايم ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك شي الجبر
او لا وهو صنيل الحقيقتين وحرف ثانيا في هذا الفهم ما امكن استثناء الى الثاني وفي هذا التعريف
نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على الوضع للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل
اذ الموضوع لحقيقتين او اكثر على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على
الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين
الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي فيه نظر وقال الشيخ
بجميعه بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع لحقيقة واحدة ولو كانت افراده كثيرة متعددة

محتمل

محتملة اي غير محتملة وصدق ذلك على ذلك الا فراد المحتمل والممتنع انما هو باعتبار وجوه موضوع اللفظ
اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على ذلك الا فراد فهذا بالاتفاق لا لانها موضوعة للفظ وقوله يخرج
المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وقال اخرون انه ممتنع والحق
على انه ممكن وهو المختار **لنا** انه واقع فيكون جائزا اما الوقوع فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة
العربية للحيض والطهر على البدل بدليل انا اذا سمعناه لم يتبادر فهمنا الى انهم احدهما ولا الى المعنى المشترك
بينهما بل بقي الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما ذهنا وذلك ايه الاشتراك اذ لو
كان متواطيا لتبادر فهمنا للقدر المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهمنا للمعنى الحقيقي دون
المعنى المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهم المنقول اليه دون
المنقول فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل
وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل يدل على امتناع
المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى
ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ
من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير
عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها وهذا يلزم من اثباتها
الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس
موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها منفصلا واحتج المانعون
من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين
او اكثر يفوت ذلك الغرض وتتردد الذهن بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها
والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل
بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ
فهم معناه **والجواب** عن الاول المنع من فوات الغرض فانه لم يعلم لم يكون فهم التام
معنى اللفظ على معنى وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعقلاء

وقد ذكر ان الابهام من المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لمطلق الغرض
وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في
ذلك كان يكون القرينة مبهمة عند غير طلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه
الذين لا يريد افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي
فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال التجرد عن القرينة
بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد
منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام
التفصيلي مقصود في بعضها وغيرهما ممكنا ان ما ذكرتموه على تقدير تمامه يدل على وجوب وضع المشترك فانما يمنع من
وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين واشتهار الوضعين الذي لا يدل على اشتهاره مطلقا
قال قدس الله روحه البحث الثاني في اقسامه مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض
والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزء الاخر كالممكن المشترك بين العام
والخاص ويكون احدهما صفة للاخر كالاسود والمسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى
القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب **اقول** هذه اشارة الى تقسيم
اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما
اللفظ ولم يقل مفهوما اللفظ لان المفهوم من ضروريات الوجود في المشترك وما زاد عليهما غير ضروري
واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق واحد منهما على شيء مما يصدق عليه
الاخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض
اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا للاخر
كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان
الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق
فان الاول جزء الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ
الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك اي لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين
ورفعهما معا واما ان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص سمي اسود فان

ذلك

ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود
على الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اعني كونه
ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار اي من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد
ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه شيئا موضوعا له علما عليه كان
مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات **قال** قدس الله روحه
ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق
استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد
بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذه اشارة
الى ما ذهب اليه فخر الدين الرازي في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده
قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا
واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ
الموضوع لكل واحد منهما او بعده **والجواب** ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا
اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان
يضعه احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور لاحدهما بوضع الاخر وهذا هو
السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته
عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل واحد بشرع **فلنا** قولنا اعتدي بالقرء يفيدك مع انه لم
يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا
وضع الواضع لفظ الف لوجود الباء وعدمها ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه محكوم
لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمها ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعري
اطلاق هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته
في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من الثاني **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه
ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض ولم

نوع

ارید المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يعني
عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب
القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان
حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج اللفظ عن الفائدة والجواب ان الخبر
محذوف في الاول والسجود المراد به الخضوع والفائدة موجودة وهي دلالة اللفظ على احد معانيه
بعينه اقول اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي
يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى رضي الله عنه
وابو علي الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها
والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنع ابو هاشم
وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج
عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره لو استعمل اللفظ المشترك في تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا
للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه
على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون استعمالا
له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة ووجود قرينة يمنع من حمله على حقيقته
واما على التقدير الثاني فلانه ان اريد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده ولكن
الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم
التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء
بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذه المعاني
بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول
يقصد كل واحد واحد قصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث
هو مجموع وقصد كل واحد واحد لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا
في الاول يكون دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل

واحد

واحد واحد بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في جميع
معانيه بل في كلها سلمنا ذلك لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة
الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد
مرادا ايضا او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع
مشتملة على ارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج المجوزون
بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما
معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
والسجود مستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان
مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فلانه لا يعقل من سجود الدواب الا
اياه واما وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص
بعض الناس مغاير لما في الجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين
فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ
المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين
وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الفائدة والتالي بقسميه باطل
اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد
تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا
فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من ان
يكون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ
الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ الصلوة هنا صلوة
الملائكة حسب والضمير في قوله تعالى يصلون راجع اليهم دونه تع وخبر ان في الاول محذوف

تقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال
قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا اذ هو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من
ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو
مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم
وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ
على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه
لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه
ليس رجحانا على غيره لكونه متعين الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق
قال قدس الله روحه ونور ضريحه البحث الرابع في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع
الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما تحصل
الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير التعدد يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة ولا تخصص
احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه
دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد
بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول
واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك هنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد
الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومتى
كان كذلك كان الانفراد راجحا من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض
من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن من افهام السامع مقصوده منها
باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى
غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح
والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا
لعدمه لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه لكن التالي
بط والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والفحص عن المراد من اللفظ وهو

معلوم

معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ ح يتردد بين فهم المعنى
المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر وانه مح وفيهما نظر اما الاول فلانا نمنع ان الغرض من الوضع قد يكون افهام المعنى
على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض
الا من المتعين جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند
التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مخالفا للعلم والا لكانت حروف المعاني باجمعها
كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية
والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد
الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع
اللفظ له الى الفهم دون المحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست
ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللاخر مشكوك فيه فعدم المساواة ثابتة بين وضع
اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف
على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون منكر السبق دالا على عدم
اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو محل النزاع وسبب سبق المعنى المعلوم
وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ
على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك
الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية
الاشتراك بالنسبة الى الانفراد بانه موقوف على وضعين للمعنيين ومتى كان كذلك كان الواضع واحدا
ومتعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا
يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الاتي في قول المصنف طاب ثراه وقد يتبعه امور اخر عائدة
الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء
ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة
بدلالة الالتزام ويتفرع على ذلك علم البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الوضع

لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى إلا فهم ذلك المعنى عند إطلاق ذلك اللفظ وإفهام أجزائه ولوازمه
القريبة والبعيدة فليس مقصوداً للواضع بالقصد الأول بل تابعاً للمقصود الأول وهو فهم المعنى
الموضوع له اللفظ ويمكن أن يكون قصد المصنف طاب ثراه بهذا الكلام ههنا الجواب عن سؤال
يمكن إيراده على ما ذكر وهو أن يقال لا نسلم أن الغاية الذاتية إنما تحصل عند تحقق الوضع فإن اللفظ
المشترك يفهم منه عند إطلاقه أحد معانيه في الجملة وإن لم يفهم مفصلاً وهذا القدر كافٍ في حصول
الغرض من الوضع كما في أسماء الأجناس والجواب أن دلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه
في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الأول بل تابعة للوضع إذ اللفظ المشترك لم يوضع
لأحد معانيه في الجملة بل لما كان لازماً لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالاً عليه بالالتزام فلم يكن
الغرض المقصود من وضعه بالقصد الأول حاصلاً بل فائتاً ولا كذلك اسم الجنس فإن إطلاق لفظ
السواد مثلاً يفهم منه مطلق السواد مثلاً وهو موضوع له مقصود بالقصد الأول فكان الغرض من وضعه
حاصلاً وحاصله ما يتبع الوضع وليس مقصوداً بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركاً كما يحصل الدلالة على
معناه إذا كان صادراً عن واضعين قال قدس الله روحه وجه المحشي الخ
في وقوعه في القرآن ويدل عليه أن القرء وضع للطهر والحيض معاً لا باعتبار أمر مشترك وعسعس
للإقبال والإدبار احتج المانع بأن تجرده عن القرينة ناقض الغرض ومعها تطويل
من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فإن الغرض يحصل مع القرينة أو بدونها إذ القصد
البيان الإجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل أن يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضع
لقدر مشترك أو لأحدهما ويتجوز به في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال أقول اختلف القائلون
بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في أنه هل وقع في القرآن العزيز أم لا فذهب المحققون إلى وقوعه وهو
اختيار المصنف طاب ثراه وذكر الدليل احتج الأولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء والقرء لغة موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق أهل اللغة وقوله تعالى والليل
إذا عسعس وهو لفظ موضوع لإقبال الليل وإدباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من أهل
اللغة وقولهم في أمثال ذلك حجة احتج المانعون بأن اللفظ المشترك إما أن يكون مذكوراً مجرداً
عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من إطلاق اللفظ وهو إفهام معناه لاستحالة فهم المعنى

المعين

(في الهامش: إذا كان صادراً عن واضعين أو عن واضع ...)

المعين من لفظ موضوع له ولغيره على السوية لم يعين أمر منفصل ومعها إما فيلزم التطويل بغير فائدة
وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين أعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض
وكون مجامعته إياها يستلزم التطويل بغير فائدة أما الأول فلا نسلم أن التجرد عن القرينة يناقض الغرض
المطلوب من اللفظ لجواز كون الغرض المطلوب منه البيان الإجمالي وهو إفهام أحد معنيي المشترك من غير تعيين
كما في أسماء الأجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة وأما الثاني فلا نسلم أن
مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فإن في ذلك فائدة ظاهرة وهي
توسيع العبارة وأيضاً التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهي
من أعظم الفوائد واعترض المصنف طاب ثراه على حجة الأولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه في
لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز أن يكون كل منهما موضوعاً للقدر المشترك بين معنييه المذكورين
إما على سبيل التواطؤ أو التشكيك ثم خفي الجهة واشتهر استعمال لفظ في فرديه المذكورين
حتى ظن اشتراكه أو لكون اللفظ حقيقة في أحد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على
سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازاً لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين
الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فإن الاحتمالين المذكورين يدفعهما
اتفاق أهل اللغة على خلافهما كما تقدم فتبقى الحجة سليمة عنهما وأيضاً أحكام اللغات من الاشتراك
والحقيقة والمجاز وغيرهما لا ينتهي الحال فيها إلى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكر من
الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال قدس الله سره الفصل
الرابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الأول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لأنه مقابل
للباطل فإن كانت للفاعل فهي الثابتة وإلا المثبتة والمنقولة من الجواز وهو مجاز فإن المراد
من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له لأجل مناسبة ما وضع له أقول الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز
إما في لفظه وإما في معناه والكلام في معناه إما في تحقيق ماهيته أو في أقسامه أو في الأحكام
اللاحقة له أما الأول فاعلم أن لفظ الحقيقة فعيل من الحق وهو الثابت لأنه يقال في مقابلة الباطل
الذي هو المعدوم ويقال المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل إما أن يكون بمعنى الفاعل كعليم وقدير

(في الهامش: المختصر للفظ)

وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فإن كانت الحقيقة بالمعنى الأول فهي الثابتة وإن كانت بالمعنى
الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيل لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة ولا يقال شاة أكيل
ولا شاة نطيحة وأما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني
أو من الجواز الذي هو الإمكان والثاني يرجع إلى الأول لأنه مردد بين الوجود والعدم فكأنه منتقل
من الوجود إلى العدم أو بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي منتقل عن ذلك الموضوع
إلى غيره فكأنه جاز موضعه فسمي مجازاً وأما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما
فاعلم أن المصنف طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له
في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وبقيد الاستعمال
يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز
الشرعي إذا كانا موضوعين لمعنى لغوي وينبغي أن يزاد في الحد من حيث هو كذلك لأن اللفظ الواحد
قد يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى معنيين أو إلى معنى واحد بالنظر إلى وضعين فلو لم يعتبر
الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز وأما المجاز فقد حده بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لأجل
مناسبة لما وضع له وينبغي أن يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة
التي وقعت بها المخاطبة لأجل مناسبة ما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة
هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وههنا تنبيه لأن الحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين
ويظهر منهما أن اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازاً بأن يكون موضوعاً لمعنى ولم يستعمل
في ذلك المعنى ولا في غيره إذا عرفت هذا فاعلم أن إطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز
على معناه المذكور إنما هو على سبيل المجاز بالنظر إلى اللغة أما الحقيقة فلما تقدم من أنها مأخوذة من
الحق وهو الثابت ثم نقلت إلى العقد المطابق لأنه أولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل إلى
القول المطابق ثم نقل إلى اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي لأنه تحقيق لذلك الوضع فظهر أنه
مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الأصلية وأما لفظ المجاز فلأنه حقيقة في التعدي
والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ إلا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الأجسام

التي

(في الهامش: الاعتقاد م)

الأجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز إلى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازاً
ولفظ المجاز مفعل وبناؤه حقيقة إما في المصدر أو في الموضع وأما الفاعل فليس حقيقة فيه فإطلاقه على
اللفظ المنتقل عن موضوعه إلى غيره لا يكون إلا مجازاً هذا إذا قلنا إنه مأخوذ من التعدي وأما إذا قلنا
إنه مأخوذ من الجواز الذي هو الإمكان كان حقيقة لأن الجواز كالإمكان حصوله في الأجسام كذلك يمكن حصوله
في الأعراض فاللفظ يمكن موضعاً لذلك الجواز لأنه موضع أي محل الجواز أن يستعمل في غير
معناه الأصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه إلا أنا بينا أن لفظ المجاز إن الجواز بمعنى الإمكان
يرجع إلى المعنى الأول وهو العبور والتعدي وإنما أخر المصنف طاب ثراه البحث عن الحقيقة والمجاز
عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز موقوفان
على الوضع والاستعمال جميعاً قال قدس الله سره وأقسام الحقيقة ثلاثة لغوية وعرفية
وشرعية ووجود الأولين ظاهر فإن ههنا ألفاظاً وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة
وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحوا فيه بحيث إذا أطلقت فهمت دون غيرها
كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاماً كالدابة وخاصاً كالفاعل
أقول قد تبين أن الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها
وكان الوضع تارة مستنداً إلى أهل اللغة وتارة إلى أهل العرف وتارة إلى الشرع انقسمت الحقيقة
باعتبار انقسام الوضع إلى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الأولين أعني الحقيقة اللغوية
والحقيقة العرفية ظاهر أما الأولى فلأنا لا نرتاب في أن ههنا ألفاظاً وضعت في اللغة لمعان واستعملت
بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية إلا ذلك فقط ومن هنا احتج بعضهم على ذلك بأن ههنا
ألفاظاً استعملت في معان فإن كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وإن لم تكن
موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود أصله فإذن الحقيقة
موجودة جزماً وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعاً على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع إلا أن
وجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من أن الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز
جميعاً وأما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ الذي انتقل عن موضوعه اللغوي إلى غيره
بعرف الاستعمال إما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من أهل علم أو صناعة والخاص هو

الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة ولا انعلم انه هنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان
واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك
المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر
في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير مع الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات المجاز عديدة وبابه واسع
فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم
ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بعينها وكتسمية الشي باسم مجاوره كلفظ مثل لفظ الراوية الموضوعة
لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول عليه وكتسمية الشي باسم ما له تعلق
كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص
الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت بعرف ببعض
البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشي ويخبا فيه ثم خصتا بالشيئين
مخصوصين وتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من سبق معانيها العرفية الى الذهن عند
الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك
واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من الحكام من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس
عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للموجد ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند اليه الفعل
كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم
معلوم لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند
الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء
وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على السن اهل تلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح
منها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله
وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على تسميتها بازاء المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها
لفظ الاصطلاحات تسمية للشي باسم متعلقه قال قدس الله روحه البحث الثاني في
الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق
فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشرع الى

الافعال

الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع
في اللغة للقصد ونقله الشرع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في
اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول هاهنا ان قصد النافي
عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد بها انها مجازات لغوية حتى لا تكون
حقايق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان النقد يبان العرب لم تضعها
لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا واللازم باطل لقوله
تعالى بلسان عربي ولقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اقول انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة
الشرعية بحثا براسه دون كل من قسميها لانه محل التشاجر اي التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها
دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها والثاني في امكانها والثالث في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف
الحقيقة المطلقة الشامل للحقايق الثلث يعرب عن معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد
عرفها المصنف طاب ثراه في النهاية بانها اللفظ المستفاد من الشرع وضعها فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح
وضعا اوليا وقال فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى
سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان
احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها
اهل اللغة لمعنى اصلا وللالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها الشارع
والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف طاب ثراه هنا حيث قال انها اللفظ
الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق اي اتى به مجردا عن القرائن
والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة
الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود
والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها
الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع
المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص المصنف طاب ثراه الحقيقة الشرعية بما
ذكره لانها محل النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية

وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع
منعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا
وزعموا ان الشارع وضع اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم فرقوا
الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين
كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل
الاستدلال على المختار في هذه المسألة لابد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه
الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية ولا ان الشارع
ارادها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكنها كانت للمعاني التي ارادها
الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازا من
الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقه تلك الالفاظ على
المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية فتكون ح حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال
وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني
اللغوية اصلا وح يكون واضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية ان تكون على
القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين لكون العرف الشرعي جاريا على العرف
اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقيق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل على
كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد
الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على
الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع له عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي
وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وبذلك يتحقق انها حقايق شرعية وعدم كونها
حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها
ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني فلو لم تكن مجازات لغوية
لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القران

عربيا

عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ
كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فلو لم تكن هذه
الالفاظ عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
وقوله تعالى بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك انما يتمشى
على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى
العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى بعينه موجود
في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ حينئذ المعاني اللغوية او لا واعترض بان هذا الدليل
فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب
تستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعا فاذا ما يدل على هذا
الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل على هذا الدليل فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم
انها اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة
في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لا نم لم
قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز
العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثوب الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض فانه يصدق
عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في
اطلاق الفارسية عليها بتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون مجموع
القران ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران
يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف انه لا يقرا القران حنث بقراة بعضه سلمنا الكل
ذلك لكن ما يدل على ان القران بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل
كهيعص والمص وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية ولان الفاظ المشكاة حبشية
والاستبرق والسجيل فارسية والقسطاس رومية سلمنا انه لا ذكر [illegible] يدل على ... هكم
لكن هذا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف لما ذكر من حيث [illegible] التفصيل

اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يسمع بها اهل اللغة الفاظ القدم وفهمهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلا بد من وضع الالفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما
التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في الاصل
اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو
الاسلام والاسلام هو الايمان فينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك
دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان
الايمان مقبولا من متبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والا لم يكن مغايرا
له كان نفسه وهو المدعى واما لفظ الصلوة فهي في الاصل اللغة اما للمتابع كما يقال للفارس
الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قوله الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما العظم
الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا اي كل واحد
منهم يلي صلا الآخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا
لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه الثلثة اصلا ولان صلاة الامام صلوة المنفرد وصلوة المنفرد
لم يتحقق فيها المتابع ولا معنى لان ذاته لعظم ومن كبيرة وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها
شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن
نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة مطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن
الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك
عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لا نقتضي
كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيها قلت على سبيل الحقيقة
او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول مسلم والثاني ممنوع فان العرب كانوا يتكلمون
بالحقيقة والمجاز ومن المجاز المشهور تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي اسود والدعاء
الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل

قوله

قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على النوع وههنا لم
يوجد ذلك لما ذكرتم من انهم ما كانوا هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يتصور انهم نصوا على جواز
نقل اللفظ من الدعاء الذي هو جزء من هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز
تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز
فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح وقوله هذه الالفاظ مستعملة في ما لم تكن العرب
ولم كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلت لا نسلم فان كون اللفظة
عربية ليس حكما لا حقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم تكن تلك
الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العربي
فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلت لا نسلم فانا لو وجدنا فيه ما ليس بعربي ولم كان في
غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المخصوص والفارسية على القصيدة
المذكورة فليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة
الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا
منها قوله القرآن يقال على الكل والبعض قلت لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى
ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع
وما ذكره من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بان يقال في كل سورة وكل آية بعض
القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض
والكل لا ينافيه كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء يسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد في
القرآن ما ليس بعربي كالاول للنور والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا
نسلم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور واسم كل واحد منها موضوع لمسماه لغة واما
الالفاظ المذكورة فيجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي
جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كما للولد الحادث والاداة
الحادثة قلت يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده
فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت

بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون باي خال
قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم الصلوة على المعهود كما في الصور الثلثة المذكورة من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان ذلك النقص سبب
في النماء والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق اسم المسبب وهو الزكوة قوله
ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى ذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك لفظ
الوحدان ولا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة والضمير فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة الا بعد اضمار شيء وهو خلاف الاصل وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليس الا ان
يضمروا ذلك باني لي ساغ اضمار شيء آخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص وذلك الدين دين
القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا
لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى
واعلم على هذا الجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر فلا حاجة الى الاضمار
المخالف للاصل وقول المصنف طاب ثراه ونقول ههنا اذ قصد الشارع اي ثانيا الحقيقة الشرعية
عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مرادة
من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر ولم قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ
في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق ونحن معاونا ومع ذلك فهي حقائق شرعية لما عرفت من وجود
خواص الحقيقة فيها ويأتي كلامه ظاهر ما ذكرناه قلت قدس الله روحه البحث الثالث
النقل على خلاف الاصل على ما بان لاستصحاب ولان النقل انما يتم مع عدمه ولنسخ على الوضع الاصلي
وتمهد ونبوتنا الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة
المنقولات الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او توقف
كل صيغة باخرى ويتسلسل اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر عشر
احدها ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه
ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يقتضي ظن
كونه كذلك فيما بعد ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما تقرر من ان الاستصحاب حجة الثاني

لو لم يكن

لو لم يكن وجوده النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن
كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى غيره اولا والتالي باطل
بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع
يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا سبيل الى فهم احدهما دون الآخر والا
لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة
فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله او على اعتقاده عدم نقله الذي هو مستلزم
والمعية لفهم المعنى الاصلي ونحن نعلم ظاهرا وهو علم السامع بالوضع اللفظ له وعدم علمه بوضع
لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع
الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ
العقود مثل بعت واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار
فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانه لو لم تكن منقولات عن موضوعها
لزم احد الامرين وهما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية
والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه
الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان
يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة الاخرى وما قبلها الى غير
النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما
بطلان التالي فلما بين في علم الكلام وايضا في قول المص انما يتم مع عدم مساعدة الى النقل وكذا
في قوله لتوقع والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لآخر او نفيه عنه
ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي قال قدس الله روحه البحث الرابع
في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه آ ان ينص اهل اللغة عليه ب وجود الخواص ج
سبق المعنى الى الفهم دليل على الحقيقة وعكسه المجاز د تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه
عليها دليل المجاز ه تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسأل القرية
و اطراده دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف

اسال القرية لامتناع اسال الجدار وضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل
والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز بانه
يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية
المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف رحمه الله لذلك طرقا ستة فمنها
ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان آ نص اهل اللغة
عليه اي على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلاثة اقسام احدها
ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حدهما
بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا وهذا اللفظ ليس موضوعا
لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا بل لما يناسبه فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة
والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا
اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز ب وجود الخواص فانا
اذا وجدنا لفظا مستعملا في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا
انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه
مجازا فيه لان الخواص التي لا توجد لغيرها لما كانت خواصا لها واما المختص بالحقيقة فاما
منها ان يسبق المعنى الى الفهم المتجاوز من اللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصصة لذلك
اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من
المعاني لكان تسبقه الى الفهم من دون [illegible] ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل على
المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل
افتقر فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة
الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول
المصنف رحمه الله وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق
عليه لفظ العكس [illegible] في التصانيف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن
المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك

اللفظ

اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون
ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ احق بذلك المعنى لكونه موضوعا
له لما جوزوا حذف القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون
ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على
معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما المختص بالمجاز فبناء على ما تقدم ذكره وتعليق
الكلمة بما يستحيل تعلقها به كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي
هي عبارة عن مجموع الابنية حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية للمحوي
باسم الحاوي فان قيل على هذا الكلام لا يتعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين
الابنية والساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا اجيب
عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق
ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه تعيين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض
ما قلناه لعدم استلزامه تعيين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية
المذكورة وجواب ما ذكر وانما جعل المصنف رحمه الله استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يحيل استنادها الى العقل لان استحالته
تابع لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فانهم وضعوا لفظ
القرية المبني لما يمتنع تعلق السؤال به لا بحسب هذه الاية كالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل
تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما
دون الاخر الا بمرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز ههنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد
منه الميل الحاصل في الجدار المشتمل [illegible] واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني
ما تقدم من قوله تعالى واسأل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز

القرية

انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يتجدد او يتكلم ومنه
يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين المراد كالعالم فانه لما صدق
على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس حقيقة فانه لا
يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسأل القرية صحة قولنا واسأل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد
قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان
لله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان
الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال
ثوب ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا
على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم
الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانما يتخلص صاحب
الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة
والشارع قال قدس الله روحه البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه
آ انه يقع في المفردات كالاسد وفي المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي وفيهما مثل احياني اكتحالي
بطلعتك ب المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل ج اطلاق السبب على المسبب
وبالعكس وتسمية الشيء باسم ما يشبهه وهو المستعار وبالضد وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان
عليه وبالمجاور وبالمحل وبالحال وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما يمتاز عن
المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار
ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع
في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني
مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقوله اشاب الصغير وافنى الكبير
كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظي الطلوع والشمس حقيقتهما وكذا لفظة
الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع
الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والافناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه بالعادة

الاطراد ح

بالحقيقة

بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز
عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع
والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث
فقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحياء
السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجازي لانه اسند الاحياء الذي
هو فعل الله تعالى الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما
الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهي
ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
لو لم تضف الى لفظ مثل لكان الكلام مستقيما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدانيته تعالى
ونفي مماثل وذلك حاصل على تقدير [حذف] الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها
لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى
لكونه مثلا لمثله لو قدر واما بالنقصان وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان
مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسأل القرية فانه لو قيل واسأل اهل
القرية لجرت الكلمة على حقيقتها ومع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما
النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا
والشجاع اسدا ثم انه ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة
بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض
وانما هو الصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا
آ اطلاق لفظ السبب على المسبب كالفاعل مثل نزل السحاب اي المطر او القابل مثل سال
الوادي او الصورية كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة مشابه الصورة لليد من
حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يمكن الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوثر
الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال
تسمية القدرة به كما يقال الصق الفلاني بيدك وفي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب

والعقد تكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج له كان ذلك بمنزلة العلاقة بين العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من سائر الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب باسم مسببه كتسمية المرض الشديد بالموت ج تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمي هذا بالمستعار د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

ه تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه و عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاكثر اما من لا يشترط البقاء فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة الحوية على الجمل راوية وهي اسم للجمل ي تسمية الشيء باسم احد جزئيه كتسمية الاعمى بصيرا يا تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال قدس الله روحه البحث السادس

لا يشترط فيه النقل للاكتفاء بالنظر الى العلاقة ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة والعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم ينقلها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لطويل الانسان وأب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل مناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة والمنع من الاستعمال فيما ذكر للنص على عدمه اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه اولها انه يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان والمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه اذ الاصل في قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة

بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك جعلته اسدا وقد بالغت في كل ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتعقلوها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم تكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كان عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم منه خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة متحققة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا للطويل من غير الاشجار نخلة ولا للجبال المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين مع وجود العلاقة فان اتفق الشارطون بالنقل هذا القدر وهو ان اهل اللغة جوزوا التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها الا انا لما منهم نص على نوع التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققها في كلامهم ولم يوجد لهم نص على نوع عند وجود مطلق العلاقة قال قدس الله روحه البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز

يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وحال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة الوضع اما عدم حقيقة لفظه او لفوائد البديع او لطلب التعظيم او التحقير او لمنبه الوهم فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي اقول هذه مسايل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي ولا يستدعي استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع اول مرة لا حقيقة ولا مجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لها فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما فالاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال والاعلام ليست كذلك فانه يستعمل لم يستعمل فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانه لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية طاب ثراه وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة واستعمل فيه وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فانه زيد لمعنى زاد وعمر مصدر عمر وكونهما استعملا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غير معنى لا تستلزم ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقائق ولا مجازات ولو كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ مناسبتها علامتها بالمسميات اللغوية وصلا استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في البواعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره لعلاقة والاول اصح لان المتكلم

يستغني عن ضم قرينة دالة عليه والثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي ومع ذلك لا يحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لغاية عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الغاية قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفها او لتنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من انشاد البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع او لتكلف التقفية من غير تأدي الوزن كقوله تبع فيها سرور غوعه واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او المبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا للابهام المخرج بعض الوجوه لكونه موضوعا للبعض لوازمه الخارجية المختصة به فيشتاق النفس الى ادراك الباقي ويحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه وانم بسعدان تمام المعرفة كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها التذاذ عظيم لان الكمال لذة البشر ان حصل عقيب الالم ويجب ان يكون هناك اللذة متوقفة بالالم تعبده بحسب الحصول من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه تمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاجل الافتقار الى تلك الحالة الزايدة في تحصيل هذه الفائدة وقوله طاب ثراه وهو حال الوضع صفة اللفظ الموضوع اي ان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس الله روحه البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة

وقد وقع ايضا في القران خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسال القرية وجاء
ذلك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل لله تعالى
كما في انواع الروائح والاسماءه تعالى توقيفية والمعرب في القران فان المشكاة هندية وسجيل
فارسية وقسطاس رومية اقول في هذا البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز فالمسألة
الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على
الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب
على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقد ان تح النحويين في اشعارهم ورسائلهم
ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني
فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد
موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة والشعر فلما لم يكن انها حقائق في المعاني المذكورة
او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن
القرائن والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها
مجازات احتج المخالف بان المجاز يخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقديره بين فهم
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لا نسلم
انه يخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى
المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا المسألة الثانية في
وقوعه في القران العزيز الحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله
واسئل القرية وقوله تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه
الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن
المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان
في كلام الله تعالى مجازا لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه انه متجوز والتالي باطل اتفاقا
وكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع الملازمة وقد

بينا

بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها
منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فلهذا لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم
يمتنع اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم
المسألة الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه
موجود في القران العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعن عكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج
الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله ترميهم بحجارة
من سجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس
لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وجاز كون نحو انما
يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه
الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فنفى ان يكون اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين
اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما اندفع اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية
لا يتاتى ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على
وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر سيما والمنقول عن جماعة من اللغويين انها معربة واما
الثاني فلان المراد بالعجمي الباقي على عجميته الذي لم يتداوله العرب ولم تفهم معناه لو اشتهر عندهم وفهموا
معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى نفهمه فانه لو كان المراد
من مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله ءاعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه
بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطع اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بالكلية والاية الثانية انما تنفي
وجود ما ليس بعربي فيه بالرفع عن اسم العربية الا وجود مطلق ما ليس بعربي ولئن كان نادرا فانه غير قادح في
صدق العربية عليه كهذه الكلمات مع انه في قول القائل طاسة فارسي ومع هذه عائدة الى الكتاب وقوله ووقع
اشارة الى الثاني والاول قوله فيدل عليه عائد الى مصدره وقع وهو الوقوع قال قدس سره
البحث التاسع في ان الحمل على خلاف الاصل والاصل التفاهم حالة التخاطب والاصل مع تجرد اللفظ لو حمل
على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة ولا لزم المجاز وهو فيما

على وضع سابق ونقل وعلاقة والموقوف على الاول اولى والوجه الرابع الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين وتسميته باعتبار وضع
واحد وقد يصير الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته اقول قد اشتمل
هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه الاول انه لو لم
يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات لكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا
كان مساويا للحقيقة وحينئذ تساوي اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم شيء منهما الا بعد البحث
والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على
حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز
فلاشتراطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه
لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوا عليهما لكان
اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوا على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم
حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ ولحاقه بالمهملات فتعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها
ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما وهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة
وضع اول لمعنى ونقل منه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح
واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا
مستعملا في معنى معين كان اعتقاد كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد كونه مجازا والفرق
بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك
اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني ان المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في
كونه موضوعا له او مناسبا والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية
ان اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله
الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار

المجاز

المجاز فكذا ابيت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال الاخرون
يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه
اخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف طاب ثراه وهذه المسألة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على
خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان الحمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع
انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين
نحو انه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة
الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع
وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ
الصلوة بالنسبة الى الدعا فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس
اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يقل استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال
اللفظ في المعنى المجازي وشيوعه بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الى ان يصير
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس سره الفصل الخامس
في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقع بين خمسة فانه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة
واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة
ويحصل كمال التفهم واذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته وحصول الفائدة اما مع القرينة
فالمجاز واما بدونها فالحقيقة والاضمار اولى من الاشتراك لعدم الخطا فان القرينة ان وجدت حمل الكلام على
ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمل الكلام على الحقيقة وربما يكون المجاز فيقع في الخطا والتوقف
المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة
التفهم بكثرة الحقائق والجواب المجاز اكثر اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرينة
والقرائن المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تتحد ظاهرا وتتعدد فحمل اللفظ عليها لوجود قرينة
دالة على عدم ارادتها ظاهرا ذلك اللفظ وحينئذ ذلك اللفظ معطلا ما لم يعرف باحد الاحتمالات الخمسة
المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية

احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يعترض باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المسمى الاختلال الفهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احدى هذه الخمسة لا غيرها اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها كان الفهم ممتنعا وبالانتفاء المعنى المقصود من اللفظ متعين للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ تلك الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه لا بتداخل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشرة لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية بعده وذلك ثلاث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطء حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطء لا تتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية يعرف ان المجاز اكثر من الاشتراك والاكثر دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ المجاز دائما مع القرينة الدالة عليه فهم ان المراد معناه ولما لم توجد فهم حقيقة ذلك اللفظ والا كذلك الاشتراك لحصول الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا مرجحات المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز يوجب ذلك فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يقترن بما يدل على تعيين المراد منه او يخرج عن ذلك فان كان الاول فهم انه هو المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف فلم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها اي الجملة من غير وقوع في الغلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فعلى تقدير ان

اللفظ المجرد من القرينة المعينة له فيحمل على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها فهو اقل وضعا فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفائدة بتكثير الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنا مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك يوجب الاتساع في العبارات والتمكن من فوائد البديع واجاب المصنف رحمه الله عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز على الاشتراك في المواضعات يوجب رجحانه عليه ولا تقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان قال قدس سره الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المفهوم اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لم يبق الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المصنف رحمه الله هنا وقال الاخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المصنف رحمه الله في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب للاختلال فهم ان المعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فان قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهوم دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانا نعلم ان المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم الكثرة في المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة

على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال قدس سره وجه الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لان خاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله صلعم في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية فيحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على احدها في تحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال صلعم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاولى اولى ولان الاضمار يحتاج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحتاج في كل صور وجوده فكان الاول اولى قال قدس سره الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك ه المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز و الاضمار اولى من النقل لما قلناه في المجاز ز التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل ح المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر ط التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز ى التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول هذه بقية المعارضات العشرة احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن ولو كان العقد فاسدا لا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلا تحت النص فنقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطء ايضا وح لا يدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور

في الاية الوطء فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المخصوص خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى لما ذكرناه في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة وما كان يجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل الترك والتقدير واسئل اهل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحوي باسم الحاوي فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى فاقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص منه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان

المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة
الدالة على الارادة يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه
مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجوازه بعقد نية الى الزوال فيبقى حجة في
الفرض فيقول الاخر بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا والاولى من الثاني
يكون او يعم ذلك الشي وفيه ما تقدم من مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه
المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان فهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات
الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على اولوية الاشتراك اولوية من النسخ
بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز
النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل ولقرضه
المصطاب ثراه بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من
النسخ الذي هو المطلوب ربما قيل ان النسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل
لحكم ثابت بل غايته الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله لو قال النبي صم صلوا في كل يوم في
الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة
كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر
بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المنافاة **قال** قدس سره **الفصل التاسع**
في حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع
اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير
ترتيب ولو رود ها في مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرار
ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدا السعي وانكارهم
واو العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع في المتفقة **اقول** هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها فمنها الواو العاطفة وقد

اختلف في معناها فذهب الاكثرون من ائمة الادب ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق
المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه
المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المص طاب ثراه واحتج عليه بوجوه
الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو
وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب ولا
يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة
للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله
متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع اهل الادب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو
ح تفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ
بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك
عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة ولو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس
فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده حتى لا يلزم من
كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صم لما ارادوا السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال صلى الله عليه
عم ابدوا بما بدا الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوا عن ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا
يفهمون البداة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والتثنية
وبابهما في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما كان كل شيء من
واو الجمع والف التثنية وبابهما دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف مساويا لهما كذلك **قال**
قدس الله روحه احتجوا بانكاره عليه السلم على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس
في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال لغير المدخول بها انت طالق

ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
د في الاعراف وقولوا حطة [illegible]

وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد
الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله للمطلق الجمع لاستلزام الموكب الجزء بخلاف
العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس
معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم
الجمع المتناول لتقديم الحج وتقديم العمرة وامر ابن عباس بتقديم العمرة مع العربية المستفادة
من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول
لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص تستلزم الحاجة اليه
وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن الخاص **اقول** هذه اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على
ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه آ ان خطيبا قام في حضرة النبي عم فقال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله
ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين العبارتين فرق ولما حسن منه ذلك لكن التالي باطل فالمقدم مثله ب
ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب
كونه كذلك ج ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم تقع الا
واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انهما فهموا الترتيب اذ لو كانت للجمع لما فرق
بينهما فرقا د ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب
وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا وفاقا فتعين وضع
الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض
وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه
لازما للترتيب بل هو جزء فيجوز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما
له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص

تفسير
عن التعبير م

وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المنافاة
بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضع الجمع
والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول
ان الانكار انما كان لترك افراد اسمه تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو على الترتيب فان معصية الله تعالى
لا تنفك عن معصية رسوله عم فيستحيل فيهما الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا بان يدل
على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض
بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا راجح لان امره
اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز
فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير فلما كان امر
ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا التضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف ممن
انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صم قال في حقه كيف وهو علما [illegible]
الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول
فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها
تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من
رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم
اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج
الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ العام اذا لم يمكن
التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول
المص طاب ثراه من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس بقيد الاستدلال الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب
وكذا في القول الذي نقله عن الخصم وانها في قوله ولو رود ها عايدة الى الواو **قال** قدس سره
ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم بعذاب فان
الوعيد غير اسم تحريم يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه **اقول** من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء
وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن

فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع
بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخوله اليها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة
للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك واعتماده حجة احتج المخالف بورود الفاء في
كتاب الله تعالى لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم تكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا
على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل متراخيا عنه الى يوم القيمة ولما
ثبت انها تكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا تكون حقيقة فيه ايضا والا
لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجازا لما
بينا من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب
المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى
به فاشبه الواقع في الحال قال قدس الله روحه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد
في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل اقول لفظة في من الحروف التي تحتاج في افادة المعنى الى متعلق
معناها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف حقيقي وهو ما لا يزيد
على المظروف كالماء في الكوز وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد
والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام في
النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه في الدين لان ائمة اهل اللغة لم يذكروا ذلك مع ان المرجع في هذه
المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل الينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود قال قدس الله روحه ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض
والتبيين وزائدة كقوله ما جاءني من احد اي ما جاءني احد ومنها الى وهي لانتهاء الغاية ولا اجمال
كما توهمه بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد تنفصل
حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا تتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي
للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في ستة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق
بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل ان المنديل الة في الاول وفي الثاني ممسوح مع عدمها

الام

لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي تفيد الحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي
ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس اقول هذه
ستة احرف المحتاجة الى البحث عنها لتشاجر وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض
والتبيين فالاول كقوله تعالى تخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ابتداؤه في
الفضل ثم ابتداء فضلا والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب
وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقوله وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم
النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين
انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له
والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل
ففي الاول يبين حد المخروج عن غيره وفي الثاني يبين المأخوذ منه عن غيره وفي الثالث يبين جنس الصحاف
التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة لدلالتها على دخولها في ذي الغاية
وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية
وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل
ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وطرفه بل باعتبار
عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير على البعض من غيره
واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا
الوهم بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على
ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان
الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما بيناه وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع
وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري
الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة
للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير

متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع
بين مسحت يدي بالمنديل وبالحايط وبين قوله مسحت المنديل والحايط وهو افادة التبعيض في الاول
والشمول في الثاني والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في ستة عشر
موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب
ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه
اهل اللغة ثم اشار الى الجواب عن حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحايط في القول الاول
السبب في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان
الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع وايضا فان الفعل هنا ذكر المفعول الاول وهو يدي
لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن التنازع ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس
الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على
قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها
لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة
واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال
الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا فصل بينهما وبين هذا الكلام
الا في كونهما للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وهو ممن يوثق بنقله وقوله حجة لكونه من اعظم
علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة
اعني انما منهما على حالها لاصالة عدم النقل ولا يمكن تواردهما اعني النفي والاثبات على محل
واحد لاستحالة التناقض ولا يصرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره لوقوع الاجماع على بطلانه فتعين
العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة انما له فان
قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر الاية ان ارادته تعالى ليست منحصرة

في ذلك

في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها والانذار ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل للمؤمن
والكافر فتكون موضوعة لغير الحصر فلا تكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نسلم ورودها لغير
الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون
في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير الاية والله اعلم انما يريد الله ان يخلق العلوم والالطاف او الارادة لكم
هو شرع التكليف لكم اهل البيت لاذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار
انما هو الانذار النافع الموثر في التقرب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم ذلك لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر
لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز ولا يكون بمجرده دالا على احدهما فيحمل على كونها هنا
حقيقة كما بيناه من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف
للاصل فتعين ان تكون مجازا واعلم ان الحصر انما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور
ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه
يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عم ونفي غير ذلك من الصفات المتوهمة مثل كونه
ملكا او غير ذلك عنه قال قدس الله روحه الفصل العاشر في الخطاب وفيه
مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل كاستعماله
على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وتلك عشرة كاملة وبعلم
تأويله الا الله لامتناع العطف لاستلزامه عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها
اسماء السور والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل المتمكن في الغاية والتوكيد دفع توهم والعطف
لا يستدعي عود الضمير الى المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ
المفيد المقصود به الافهام والمصنف طاب ثراه عرفه هنا بانه الكلام المقصود به الافهام والكلام
كالجنس ويخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج به كلام الساهي
والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب تخصصه الكسب نوعه
والا لا يستحق كلام الساهي وانما حذف لفظة المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما
بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان الغرض للحكيم

طاب ثراه من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام قبل التعريف لان التصديق
بان الخطاب الشرعي دال على الحكم متوقف على تصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب لكونه
عند اضافته الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب
الشرعي على الحكم متوقف على امرين احدهما امتناع خطابه تع بما لا يعني به شيا البتة سوا كان ذلك اللفظ مهملا
غير موضوع لمعنى اصلا او موضوع لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك ولا غيره وثانيهما امتناع خطابه بما
يدل على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يستفاد شيا الا معرفة شي من معاني الالفاظ
الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيا او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا ابتدا المص طاب ثراه بذكر هذين
الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في امتناع خطابه تع بالمهمل والمراد بالمهمل ما لا يعني
شيا بحسب تخصصه سوا كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن لم يعن في ذكره بحسب تخصصه فايدة
لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على امتناع خطابه تعالى بما لا معنى له في نفسه
وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المص طاب ثراه على امتناعه بان
الخطاب بالمهمل بالمعنى المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة
واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجوه الاول انه ورد في
القران العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوايل السور كقوله تع كهيعص طسم وحم
وما اشبه ذلك وكقوله تع كانه رؤس الشياطين وما لا فايدة في ذكره كقوله تع ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله تع عشرة كاملة لا يستفاد منه زايدا على ما تقدمه الثاني ان الوقوف على
الله تعالى من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب ومتى
كان كذلك لزم كونه تع متكلما بما لا يفهم منه شي اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين امنا به كل من عند ربنا وحينيذ
ذلك عايدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه
في الحال فيكون الله تع من جملة القايلين امنا به كل من عند ربنا وهو معلوم خلاف ذلك والا فيكون
ما ظنوه فتلزم زيادة الاستثنا واضمار حرف وهو خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في
العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تع

كونه

كونه مخاطبا بما فيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول الظن بالمراد
من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب وكيف لا وهذا اكثر الكتاب ان الادلة اللفظية
لا تفيد العلم وان المراد للمتكلم لكلامه المخرج عن التاويل لا يعلمه الا هو ولا ما عين فانما يحصل له الظن
والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيا فان المفسرين ذكروا لها معان كثيرة واحسنها
كونها اسما للسور ولما ذكر الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك الجيل ويستكرهونه ويضربون
به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة وهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد
وهو معنى مقصود زايد على معنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون في للاستيناف فان يجب
حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه ولو كان هنا
القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة وهي الدليل الدال
على عدم اشتمالها عودها الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني** في انه لا يخاطب الله بشي ويريد
خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغرا بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول**
هذا هو الامر الثاني من الامرين الذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع
ان يخاطب الله تعالى بشي ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك
وخالف فيه المرجية واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان ذلك ملزوم للاغرا
بالجهل واللازم باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب
اعتقاد سامع العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى
مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا ونتج كون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغرا
للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعي واما بطلان اللازم فلان الاغرا بالجهل قبيح والله تعالى منزه
عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغرا بالجهل انما يلزم من الخطاب بالمقطوع
عدم ارادة ظاهره والمص طاب ثراه جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة
ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغرا بالجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة
الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تع بالمهمل وفيه نظر فان الذي

تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه
فانه يفيد ان يفهم ظاهره سوا كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى
معنى كونه مهملا مطلقا **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** قيل الدلالة اللفظية ظنية
لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم
والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل
يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات
والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشيا التي ذكرها قد تعلم في محكمات القران فيستفاد القطع
اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي
نقله فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله
يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على الظني ظني فيمتنع ان يكون يقينيا المقدمة
الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه
انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم في جميع نقلهم فيجوز عليهم الكذب
والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما
والمرجع فيهما انما هو الى اشعار العرب وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما كون هذا الشعر
صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد غير مفيد للعلم وايضا فان
الرواية عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما صحته في نفس الامر وهي غير معلومة
لعدم عصمته وجواز غلطه ولحنه وقد لحن الشاعر كثيرا المقدمة الثانية عدم الاشتراك
اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يستفاد ذلك المعنى
من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه
مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق
عند عدم نقله الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة
عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم
الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص ونقريره ظاهر مما مر السابعة عدم النسخ اذ على تقدير

لا يبقى

لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل الذي هو ثابتا وعدم الناسخ ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير
لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وايضا ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده
يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص طاب ثراه هنا
واشار اليها في التهذيب ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل
على وجود نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به دونه ويأول الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال العقل
فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لا[illegible] النقلي ايضا
ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان الفرع وعدمه ظني فاذا ثبت هذا فلا بد من تاويل النقل والعمل بالعقل والمص طاب ثراه
لم يتعرض لهذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين
لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف مجرورا متواترا وكذا
زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا نحو راس وبير ومومن واشباه ذلك وبانا نعلم ان المراد
محكمات القران العزيز مثل قوله تع قل هو الله احد ولا اله الا الله وامثال ذلك ظواهرها ولنفي هذه القوادح
منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المولف من امثال ذلك الخطاب يقينيا **قال** قدس الله روحه
البحث الرابع خطابه تع يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سوا وجد غيرها من الحقايق اولا فان فقدت
الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما الى قرينة فان فقدت
العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حملت كل طايفة الخطاب على المتعارف وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابق ويسمى دلالة الاقتضا اما شرعا كقوله اعتق عبدك عني او عقلا كقوله
الخطاب او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة التخصيص
الذكر على تخصيص الحكم وقد يحصل من الخطابين حكم كقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين
وقد ينضم الى النص غيره فيحصل الحكم منهما كدلالة الاجماع على ان في الحال ولي الحرة ودلالة النص على ان
كذلك وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا فهو مشترك الا ان يترجح احدهما والاصل في
الارجح **اقول** يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تع على الاحكام الترجيح فيه لذلك
فاعلم ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة
سوا كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم بالوضع له ولم

يمكن ان كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى
العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ متواضعا عند
طائفة لمعنى وعند غيرهم في غيره حمل عند كل واحدة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب
ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما لظاهره من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وهو معلوم
بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة
المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر
حمل على المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح
احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها وكان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك في توقف
حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على
الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الكلام
والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة يجب ان يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم
فينقسم الى اربعة اقسام بحسب اقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا
عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شيئا من حال المتكلم والاول لا يخلو اما ان يكون كل واحد من ذلك الخطاب دالا على مقدمة
مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال
على ان تارك المأمور عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب
فانهما ينتجان ان تارك المأمور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على
تعيين مدة الامرين والاخر دالا على تعيين تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين ما بقي من المدة للاخر مثل قوله
وحمله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال وارث
ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاشتمالهما على مقدمتين
ينتج منهما قياس هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة
وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب
على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما

متصلة

متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم
واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان
وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للتقدم حيث كان قد نهى عن التقدم على الصف الا في جماعة فان شهادة حاله
من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما دل عليه
الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فمدلول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني
الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه
الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادا من العقل كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل
دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على ان دفع
الخطأ والنسيان عن الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر
لك لان الامة عبارة عن مجموع المكلفين والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم لما مر في الاجماع
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد يكون شرطيته
مستفادة من الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق ولتعذر ذلك من
قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام واذا كان تابعا
فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان
الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه الدلالة التنبيه
ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكاة ويسمى دليل
الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال قدس الله روحه
المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث
الاول الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك
احتجوا بصحة الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وما امر فرعون برشيد والمراد الافعال
العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال لا يوجد مع المجاز كما يوجد
مع الحقيقة فلا يكون الاستدلال به على خصوصها وقد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اقول لما
فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة

بخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب
الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهو الدال
على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انه هل هو مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انه ليس
كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انه حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول
المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير
القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج
القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة
فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور
والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله اتعجبين من امر الله واراد به الفعل
وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر يعني الى المخلوقات وقوله وما امر فرعون برشيد والمراد فعله
واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول الزباء لامر ما جدع قصير انفه
وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هائلا واما الثاني
فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف طاب ثراه بالمنع من دلالة الاستعمال
على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون
ذلك دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من حيث انه عام باحدى الدلالات الثلاث هذا
اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على التساوي واما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما فيما نحن فيه فان كون
الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى
ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون
المراد في الاية الاولى القول والشأن ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر لخصوص
كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد
به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث شيئا
كلمح بالبصر الى الزمان ومن المعلوم انه ليس كذلك وقد تقول المراد والله اعلم انه تعالى من شأنه اذا اراد شيئا

وقع

وقع كلمح البصر من غير مهلة او تراخ باعتبار ان الامر والنهي ليس بفعل بل بقدرته تعالى ويمكن
ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهنا ليس كذلك فان ادعوا
في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية
واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد ولو قال
هذا امر فلان بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول
القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين هذه
المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على الاشتراك بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا
لو كان حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المتبادر
انه متبادر القول الى الفهم والهاء في قوله فيه على الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى متعلق باحتجوا والهاء في قوله
فلا يكون الاستدلال به عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال قدس الله روحه
البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل
وهو غير الصيغ لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها في الساهي والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الا بيعا على الارادة ولا نجد وضع اللفظ الظاهر الخفي
غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب معنى مغايرا للطلب للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة
ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفا بالمحال ولصحة ان يقول السيد لعبده افعل ولا يريد
به ولا ما اشبه عبده ليفعل ولا يريد ايقاعه منه طلب لاظهار عذره والجواب المنع من عدم
ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسالة مذكور في كتبنا الكلامية
ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان
في مطالب الكلام والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه
اقول لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول المخصوص فقوله
طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وهو يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام
كالتمني والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميز عن النهي والمراد بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليندرج
فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة

العزم

ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس
ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا
تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين الرازي في المحصول واختاره المصنف رحمه الله في النهاية وفيه نظر
فان الامر عند الاشعري هو الطلب المدلول عليه بالقول لا نفس القول الدال على الطلب وحد فخر الدين
الرازي ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وقيد
بالدال ليخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل
على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة ههنا الدلالة
المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تتحرك من هذا المكان
او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني
وعلى قول الاشعري ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين
مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر والتصديق والحد الحدين على شيء منها والاحد على طرد الحدين مثل
اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال
على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود
الطلب لا على ماهيته خاصة قلت ينتقض بقولنا وجود طلب الفعل والجواب الحق ان المراد
باللفظ الدال المفيد فايدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وحينئذ يندفع النقض بالقول المذكور
وقد نقل عن ابي الحسين البصري حدود اخر منها قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور
بفعل المامور به ويرد عليه باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما
عليه فتعريفه بهما يكون دوريا وايضا تعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت جزء معرفه
له دار ايضا وكقول المعتزلة ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل
فيه الامر بغير العربية فانه ينتقض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره
من المعاني المذكورة مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغ الصادرة من

الادنى

الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظا او وهي موضوعة للشك
والايهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك
تفرقة ضرورية بينهما وبين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ايات كونه معلوما
له وهو مغاير للصيغ الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغ مختلفة بحسب اختلاف
اللغات والامم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغ منفكا عن الطلب عند
صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير
للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكرت المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق
لنا ان الزايد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد
العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه حينئذ لان وضع اللفظ الظاهر المشهور
لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء باطل لوجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتج
الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها
ممتنعة والا لانقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا له تعالى اتفاقا وقد ثبت وجود
الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب لا ينفك عن الامر او الامر
لها الثاني انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن
الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر والطلب
احدهما هي الاخرى هما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يحقق ان الامر
عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه تحكم وعكس وقال امرتك بالفعل ولا اريده منك
لثم المغايرة المطلوبة لوجه هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو ضرب
فتوعد الملك بالمواخذة ان كان لا موجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فيطلب الملك امتحانه بان يامره في
حضرته بامر فان السيد يامره ح بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود
الطلب من دونها لما تقدم فتغايرا واجاب المصنف رحمه الله عن الاول بالمنع من عدم ارادة
الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يوثر في المعلوم
لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء علم العدم الامتناع والوجوب الوجوب

مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا
فكأنه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول الطالب منك الفعل ولا اريده
وهذا استنبه الكاتب ان يقول انا بل الملك امرك بكذا ولا تستطيعون اطلب منك كذا والتحقيق
ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جعل جزء من الطلب او الارادة وحده لا يلزم من ثبوت
الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد
في تلك الحال كالامر بالفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل
المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه لا لا وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل
الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك لان قوله فيكون تكليفا بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في
حجتهم لان تكليف واقع اتفاقا ولو كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو
قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا لله تعالى كان اجود قال قدس سره البحث الثالث
اعلم ان الصيغ تدل على الطلب بالوضع ولا يستند الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج
الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في
غيره ولا ان لارادة المامور به تصير به الصيغ امرا خلافا لهما ... الة بالوضع على الارادة
ولا تبدل الصيغ الدالة عليها صيغ كالتمنيات مع الاستنا وقد تقوم صيغ الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع
ما شيت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا
تنكح المراة على عمتها اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل ثلث الاولى في ان دلالة
صيغ الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير استناد الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف
في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف
رحمه الله الاول واحتج عليه بان هذه الصيغ موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يستند في دلالتها
عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناهما
احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغ اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما
الا الارادة فيدل على انها لا تحقق دلالة الصيغ على الطلب والجواب ان الصيغ انما تفتقر
في دلالتها على الطلب الى امر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه

اما اذا

اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القراين
كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المحتملة ولو سلم كون الصيغ مشتركة بين الامر والتهديد لوجب
بعضها في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب
كونها غيرها لان الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد التمييز اصلا والحق ان التهديد انما
يفهم من الصيغ عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة
الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغ امرا ولذلك ...
واستدل المصنف رحمه الله على بطلان مذهبهما بان الصيغ موضوعة لتلك الارادة وهي دالة عليها كغيرها
من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون مؤثرة في صيرورتها امرية قياسا على غيرها من المشتقات مع اشتراكها
وفيه نظر منشأه ضعف القياس والحق ان يقال ان ادعي تاثير الارادة في كون الصيغ
امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان ارادوا ان الصيغ المخصوصة المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون اللفظ ح مستعملا في غير موضوعه كاستعماله
اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف رحمه الله بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره
ليس امرا حقيقيا بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادته المامور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة
افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابى ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب
المغاير للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم
انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق
كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به طلب تحصيله
ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة
المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لما اريد منهن ذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم تستحي
فاصنع ما شيت اي صنعت ما شيت وكذا الكلام في النهي فان الخبر شاركه في مدلوله فان قول القائل
اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فيصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظ
الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها

والاعلى خالتها وقوله لانكح اليتيمه حتى تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار قال قدس سره

الفصل الثاني في مدلول الصيغ وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقيل بالقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندب ونفى الامر واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الحقيقة احترازا عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل

ا الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة ب الندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه د التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ه الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم و الدعاء كقوله ربنا اغفر لنا ز الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين ي التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين يا التعجيز فاتوا بسورة من مثله يب التسوية اصبروا او لا تصبروا يج التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن فيكون ولم يقتصر على ذكر الستة الاولى والتحق الاباحة واتبع على ان هذه الصيغ ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغ بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي واحد قوليه والى الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو المختار لما قرره

هنا

وجوب

هناك قال في النهاية انها موضوعة لمعنى لطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع الى ذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم ومنهم من زعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر يجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به لم يصف بالوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال الغزالي انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهو الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين نفهم منها طلب الفعل دون غيره ولو لم تكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما وتحقق المدعي وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المصنف رحمه الله على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المامور به وما كان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه لا يدل الا على ان الامر للوجوب والدليل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شريعتنا كذلك واجيب بان الظاهر ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا لمخالفته وما نعته واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك

بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالف ضد الموافق وموافق الامر الاتي بمقتضاه فيضادها تارك العمل بمقتضاه والامر بالحذر انما يحسن عند قيام مقتضيه فيثبت ان تارك الامر قد وجد في حقه مقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك له لاجل الامر على سبيل المخالفة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالف الامر والاتي كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى المكلف به على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقا للامر به بل مخالفا فاذن المخالفة عبارة عن عدم الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على ان مخالف الامر بالحذر بل انما تدل على المحذر عن مخالف الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت جنس الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال

نزول

فليحذر الذين ... بالامر ... مقتضاه سواء ... والندب

نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالمراد امر يحتمل عودها الى الله تعالى والى الرسول عليه السلام لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب انا العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه خالف امره بل الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لو تم الحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالمعنيين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا والمنع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالفي الامر فيبطله عدم تعدي المامور بالحذر فاذ فيه المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى التقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الاتي لكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود المقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لو قوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما دل الاية على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وذلك يقتضي تحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انما يدل على ان امر احدهما يعني الله تعالى ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع ان تارك ما امر الله تعالى ورسوله عاص وكل عاص فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب

ولا يعني بكونه الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله تعالى افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المأمور
به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع
من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم
بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون
تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب قد يكون مأمورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى
فتمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عذابهم بالخلود وذلك مختص
بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان
زمان الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم
لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان
الامر يدل على الاتيان بالمأمور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا
تكرار لحصول التأكيد بابرحوا فاحدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مأمورا به ليس حقيقة
بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل
استعماله في موضوعه ويمنع من كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان
الحكم مرتب على العصيان من حيث تحقق الماهية قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لافضائه المشقة عليهم وانما يكون ان كان للوجوب
اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق المشقة فيه لان الندبية ثابتة اتفاقا فلو
كان الامر للندب لم يشتمل على مشقة زائدة يمتنع لاجلها وفخر الدين استدل بهذا الخبر وما بعده على
كون المندوب غير مأمور به قال لان لفظة لولا تفيد امتناع الشيء لوجود غيره فيكون هاهنا
لامتناع الامر بالسواك لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق
وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مأمور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب
الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبر انما دل على ان بعض المندوب غير مأمور به لا

نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا تعين كون المأمور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا
فان قولنا بعض المندوب غير مأمور به لا ينافي صدق قولنا كل مأمور به مندوب السادس
خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد كرهته فقال لها عم راجعيه فقالت بامرك يا رسول
الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فعقدتني عليه السلام الامر ولبت الشفاعة الدالة
على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مأمور به فتعين كون المأمور به واجبا لما تقدم من
بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا
واقرها النبي عم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان نفي
الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المأمور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت
بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امرك عليه السلام الحتم السابع
ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على
ذم تارك المأمور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد
القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل
الامر على الوجوب اما الاول فلان المأمور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا
للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للنفي
تحصيل باطل الوجوب فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب لا يحصل معه القطع
بعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما
الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر
مخوف وجب سلوك الآمن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفع
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب لما مر وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغ
موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغ مشتركة بين
الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجاز
في الوجوب قال قدس سره احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل
عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه

للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل
بانه لا حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير
الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر
المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقم الصلوة وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني
فلانه لولا ذلك لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول
ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة
على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه
كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند
التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك ايضا قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما
او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته
على سبيل المجاز لانه لم يوضع له ولاحتياجه في دلالة اللفظ عليها الى قرينة وح يكون احتمال كونه
مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه اقل مع كثرة المجاز قال
قدس سره تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء المانع
للمانعية وهو السؤال عن الحظر لتساوي الاحكام في الصلاة وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض
بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا
في الامر الوارد عقيب الحظر كالسيد المرتضى فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار العلم
طاب ثراه وقال آخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما
يدعى كونه مانعا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب
هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر
المصاحب فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة لا يمتنع الانتقال منه
الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا قول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد
الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع

يحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ ونسلم تساوي الاحكام في التضاد ثم
فان الوجوب انما يستفاد من الحظر اما غيره فليس من ذلك ولا استحالة اجتماعهم وقالوا امر العبد بالخروج
للقرينة والحائض والنفساء مأمورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر الاول
لا من امر آخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المصنف طاب ثراه عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا الرح
ما ذكره ولانه يختلف الاثر عن المقتضي لمانع مستقل لا يضر فالحكم في كونه مقتضيا ووجوب الوطي
نقص منفيه مج في سياسة العقول ويجاب عما ذكره وايضا بان عدم افادة الاباحتين المذكورتين
للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس سره البحث
الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاصل
والمجاز خلاف الاصل ولاستلزام كون كل شيء تاشيه ما تقدم بها وليقبوله العبديين فيقال
افعل مرة ودايما من غير تكرار ولا نقض واحتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر
والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج
السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بحسن الاستفهام وبما ذكرنا على مطلوبه على ما سيأتي اقول
اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي
وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية لا يحصل الا بالمرة الواحدة
اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي
واختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما
لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة والتكرار واحتج
المصنف طاب ثراه على ما اختاره بوجوه منها ان الامر قد استعمل في كل من قسمي الوحدة والتكرار
شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلان الامر بالحج والعمرة

والاستعمال

للوحدة ولا مر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم مفيد الوحدة وقوله له
احفظ دابتي مفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شرى اللحم او حفظ الدابة لحظة ولم يحفظها
واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصيته
او في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان لان الاول يلزم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني
وهما خلاف الاصل فتعين ان يكون حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بخصوصه على وحدة ولا تكرار
لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار
لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات ح للمضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون بعضها
لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون وقت يكون ترجيحا لامر غير مرجح وانه مح
الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض
ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل
الفلاني دايما ويصح ان يقول افعل مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما
الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفايدة لان فايدة اصل الامر حاصلة
اذا كان القيد وتقييده بالاخر نقضا لان فايدة اصل الامر ضد فايدة القيد والثاني ظ وفيه كما تقدم ذكره
المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلانا لا نم ان استعمال اللفظ في كل
من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته كان اشتراكا او مجازا لازما قطعا لو كان اللفظ موضوعا
للقدر المشترك بينهما فلم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكر سلمنا ولكن على تقدير فلان استعماله
في كل واحد منهما بخصوصيته لو كان باعتبار وضعه له يثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع
لجزئيه وهو ذلك المشترك لا له ولانه مشترك في ادائه اياه الى قرينة وذلك ايضا المجاز على تقدير انتفاء
الاشتراك ولكن كان اعم من كونه بخصوصيته او لا مصادرة على ما لا نم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير
كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما لازما للاخر اما على هذا التقدير
فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضا
التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما

الثالث

الثالث فلانا لا نم لزوم التناقض والتكرار بغير فايدة على تقدير التقييد بالوحدة اذ التكرار له فايدة
التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى [illegible]
كاملا وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا
كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون معينا لاحد معنيي اللفظ المشترك
ومفيدا للارادة واحتج القايلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب ولما
كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك اللازم اقتضى مطلق الطلب المشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي
التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعن المصادرات
ثم انه عنه بالصغرى ولئن سلمناه منعنا من الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء
عن الفعل وهو الترك دايما ممكن والاتيان بالفعل دايما غير ممكن ومنع ايضا من غلبة الوصفا اعني
الطلب المطلق للحكم واحتج القايلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت
مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي عليه السلم احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على
اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر فهم السامع فلم يحتج
الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في
الاستعمال الحقيقة والمص طاب ثراه جعل هذا مذهبا للمرتضى رحمه الله هنا وفي النهاية نقل انه
ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب اما الاول
ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك وقد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فانه لو قال اعتق
عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت
اسدا فيقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة
والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض
باصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص طاب ثراه على ما سياتي من بحثه
بما سنذكره في ان للعموم صيغة تخصه قال قدس سره البحث الثالث الامر المعلق
على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية ليحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة
التكرار وكذا اعط درهما ان دخل الدار ولان التعليق اعم منه لتعديه الوحدة والتكرار ولا

يقتضي

دلالة العام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة
اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق
على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لا يقتضي تكرره بتكررهما واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القايلون باقتضاء الامر المطلق
التكرار على القول بتكراره بتكرر الشرط او الصفة واما القايلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب
جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال اخرون بتكرره
مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر
بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المص طاب ثراه وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم
لم يتكرر بتكرره وان تكرر واحتج طاب ثراه على المختار وهو عدم افادته التكرار
على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط والصفة لا يفيد التكرار
بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلانه لو قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم
او اعط درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شرى اللحم كلما دخل السوق واعطا المذكور درهما كلما
دخل الدار ولو فعل ذلك لامه العقلاء لا مر عليه وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما
الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة
ولذلك لم يطرد في عموم الصور فانه لو قال لعبده اذا شتمت فاجرحه واذا دخلت فافطر
على صباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور
وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته
بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون مع تساوي نسبته
اليها اما مع كونه في احدهما ارجح فلا ونحن ندعي ان التكرار مع انه من متن اللفظ فيصرف العام اليه
الا ترى الى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا
اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما الوجه الثاني وهو افادته التكرار
على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة تقتضي معلولها في جميع صور وجودها
والا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القايلون بافادته التكرار من جهة

القياس

القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف
يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ
واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به ولو كان جاهلا فاكرمه ولحقه اللوم من
العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون
من حيث جعل العلم علة للقتل او التنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم
واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني بط فانه لا امتناع في استحقاق
العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور الموجبة واستحقاق الجاهل الاكرام
والتعظيم لنسبه او شجاعته والكرم لحسناته الاستقباح الى وصف اخر لان الحكم يتحقق مع الذهول عن
سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجوب المعلول
في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات
المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير مستلزم للمشروط وجودا قال قدس سره البحث
الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل
فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرر ولا نقض ولان المراد من
الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر اقول اختلف الناس هنا
فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر يفيد الفور وقالت
الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى
جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية باشتراكه بينهما والسيد المرتضى
على سبيل الحقيقة في الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وهو
اختيار المص طاب ثراه وهو اختيار فخر الدين وجماعة واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها
ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا وادائه ولحصل على الفور
والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه
حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني
انه يصح تقييده بكل منهما من غير تكرر ولا نقض فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في

في الحال ويحسن ان يقول له افعل غدا او في شهر كذا … وهو المعلوم لغة كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على
تنقض ولا تكرار وذلك يدل على كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث ان اهل اللغة الاولى
بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني طلب وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان
مدلول الخبر … الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه
الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من هذه الامر
والخبر مع خواصه فلم يلزم مساواة الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من
خواص الفرق وهو تمام المتنازع وان كان لا مع خواصه بل بوجه ما فلم لا يجوز ان يكون الخبر … ولوازمهما
معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال قد سبق حجج
بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات ولان التاخير
ان كان الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز لا الى غاية خرج عن كونه واجبا
وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه الا بعدم
الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين وان سارعوا الى المغفرة مجاز اذ المراد
ما تقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج وان التاخير جوز الى غاية يغلب
… الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق
اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس لعنه الله
بتركه السجود عقيب الامر بقوله جل من قائل ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يستحق
عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجبه علي في الحال الثاني قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال
الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث
لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان
تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل
بالفعل المامور به لفاته للاجماع منعقد على ان ما عداها غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة
له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او الطاعن

اذ لا

اذ لا قائل بغيرها لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر ولا مرض وهو مقطوع بكونه غير
مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن
وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير
لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب
عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال
في ثانيه وابايه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وقد نعى عليه ادم عليه السلم وافتخاره عليه
بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقرونا بما يدل على
الفور لقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفا للتعقيب على ما تقدم
وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي
لها وليس في الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حملها بعضهم على التوبة فاذن
ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور
لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز
الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يشتغل فيه وما ذكر ممنوع على هذا القسم معارض بما اذا
صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز التاخير كقضاء الواجب
والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن النقض فهو جوابنا
هاهنا قال قد سبق البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
الشرط لانه ليس على الوجود … فلو لم ينتف عند العدم العدم خرج عن كونه شرطا
والاتحاد لم يكن كل شي شرطا لكل شي ولان يعلى بن امية سال عمر عن سبب القصر مع الامن وقرره
النبي عليه السلم ولقوله عليه السلم والله لازيدن على السبعين عقيب لن يغفر الله لهم سبعين مرة
اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شي بكلمة ان هل يجب عدمه
عند عدم ذلك الشي ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين
البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي

رحمهما الله

واتباعه والمختار … ولهم احتجوا عليه بوجوه الاول ان الشي المقترن بحرف ان شرط لما علق
عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف
شرط وتسمون بذلك لان ما تقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم
يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشي ما ينتفي ذلك الشي عند انتفائه
لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة وهو ينتفي
انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم … اللزوم
الشرط وهو حشو وخطل ونافية فيه وح لو لم ينتف عدمه عند عدم حشو وخطل عن كونه شرطا اذ لو كان
شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شي شرطا لكل شي وهو باطل اتفاقا وفيه
نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي التعليق في جميع ما تقترن به حرفه …
المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق
عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكموا بان انتفاء
مقتضى تالي الشرطية منتج لنقيض مقدمها واستثناء عين مقدمها عين منتج شيا … تقول لو كان الشرط
حقيقة فيما يتوقف الحكم المعلق عليه باستعماله بخصوصيته لزم الاشتراك وان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا
او في شيانها او المجاز وان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو
اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه
لازما له وجودا لا عدما … لو كان شرطا مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل
شي شرطا لكل شي ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم التلازم وجودا او عدما مشاركته له
في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم وعلى ما ذكر يندرج فيه لزوم كون الشي شرطا لنفسه
ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم
القصر عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك بقوله لقد
عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه مع انهما من اهل اللسان مع تقرير

الرسول

الرسول اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعي والجواب من ضعف بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن
من نفي المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما
عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام والرخصة حالة الخوف فاستثناء منها …
عداها فابت على الاصل وهو الاتمام ثم ان ذلك يتجه عليكم لا لكم لانه قد يتحقق المشروط وهو القصر مع
عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في الترخيص الان والجواب عن الاول بالمنع من دلالة
الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة انه كان من صلوة الحضر … ركعتان
فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة
السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كان صلوة الصبح اذ المفهوم … الاقتصار عليه
من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر يفيد الاقتصار على تينك الركعتين كما طلاق لفظ القصر في الاية
دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر بدليل اقوى
دلالته من عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين
وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي
صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلم فهم ان عدم الشرط اعني الاستغفار
على السبعين مستلزم لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعي والجواب بالمنع من صحة
الخبر لانه عليه السلم لا يستغفر للكفار وفاقا لانه عليه السلم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر
السبعين جرى مجرى المبالغة في الكثرة وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع
لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلم
ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم
وترغيبهم في الدين او لمصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلم لو فهم انتفاء المشروط
لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم
المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعي … واعلم ان الوجه لما
على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه …

وجوابه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا الا على مطلوبه قال قدس سره احتجوا بامرين الاول قوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه
مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط احدها لا بعينه لا ما فرض شرطا والذي يصح به
الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغا الحاصل من نفي ارادة التحصن يمتنع
الاكراه على البغا اقول هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدها
انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شي اخر فلا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك
الشي القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها انه لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم
المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغا عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم
اكراههن على البغا ارادتهن للتحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن
موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغا واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول
ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين لا ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه
وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته
وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفا
التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغا فيمتنع
اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغا كارهات وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولمانع ان يمنع الملازمة
بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغا لجواز عدم تعلق ارادتهن بشي منهما كما في حالة الذهول عنهما
وايضا لما خصص المص طاب ثراه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم
لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي قال قدس سره البحث الثالث الحق ان عدم
الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث المطابقة
والتضمن ظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم
الوصف وعدمه ولا يستلزم العام الخاص اقول اختلفوا في الخطاب الدال على

حكم

قد يكون لتنصيص للاباحة ... ص

حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك
الحكم عما عدا محل تلك الصفة كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك و
الاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر
الدين والمص طاب ثراه واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة للانحصار
من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا
لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن محل ذلك الوصف والنفي
المقصود عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى جزء من انتفا الحكم عن غير محل الوصف
واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول
عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا
متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولجواز العقل شمول الوجوب لكل منهما
وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شي من الغنم ولانه ثبوت الحكم في محل الوصف
يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت
مع انتفا خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عليه
السلم في الغنم السائمة زكوة وقد يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص
واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قال قدس سره وقول ابي عبيدة
في قوله عليه السلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او سبق
بيانه او لسبق خطوره في خطر الله تعالى او مخاطبة السامع او لصلحة ليستدل السامع على المسكوت
عنه به فيحصل له ثواب الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لتنبيه بالمنصوص او لكيلا
على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة وحصل المطلوب بالاشتباه فيه اقول لما ذكر الحجة
على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجوه الاول ان ابا عبيدة

البحث السادس

القاسم بن سلام قال به حيث قال بدلالته قوله عليه السلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد
لا يحل عقوبته ولا عرضه وبقوله عليه السلم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقول ابي عبيدة
لا بد من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني وليه مطله ومعنى احلال عقوبته حبسه
مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر
دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكر المص
طاب ثراه صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل
ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما اقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض
بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمص طاب ثراه
لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعل في الذي لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا
وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع اليه كان يكون مالكا ليه مثلا دون غيرها
او لكونه مسؤلا عنه دون غيره او لانه تقدم حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل
الوصف ببال المتكلم وهذا انما هو في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل
السامع على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة
الغنى بطريق الاولى او لان بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او لتنبيه نص اخر
به لكونه دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له والتنبيه الاخر ولهذا كان المانع محتملا
للتخصيص دون الاول او ليثاب عند من يتوله بكونه دليل المجتهد المكلف في استخراجه بان
يستنبط من التخصيص على المذكور علته الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه مثل
حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او لحصل حكم المسكوت عنه على الاصل وهو حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال
قدس سره وقد يليه ان كان الوصف علة لترتيب الحكم عليه مخصصا للتعليل لا لفائدة التخصيص
بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى ولن خفتم شقاق

بينهما

بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايم تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما له
ذلك الوصف في غير ذلك الجنس اقول هذا فرع على ما تقدم اي ان الوصف المعلق عليه الحكم
ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية لان علة الشي ما يستند وجوده بوجودها
وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو
مح اذ التقدير كونه معلولا لا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف
مخصوصيته علة بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة هذا خلف
وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم علامة
الحكم وعرفه عدمه سلمنا لكن لم يمتنع كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في محل على تقدير اشتماله
الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة له وكذا في العلل العقلية فان كون التمس
علة لتسخين الماء مثلا لا يمنع كون النار علة له نعم اذا اتحد الحكم شخصيا استحال تعليله بتينك على سبيل
البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظ الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف
انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي فان ظهر سبب الباعث
المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد
دفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة
الدلالة على التحريم قبلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على القيد منع العرب عما كانوا
يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون القيد لنفي الحكم
في المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص
هو العادة اذ الحكم لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكونه سببه نفي
الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان
التقييد لسؤال سائل كما في لو قال في سائمة الغنم زكوة تعالى عليه السلم لسؤاله عن سائمة الغنم زكوة
في هذه الصورة وامثالها يمتنع الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا التقييد الثالث الحكم المعلق
على وصف في جنس هل يقتضي نفي ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلم
في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي

الركوع عن معلوفة الغنم والابل لا قال به بعض فقهاء الشافعية ولكن المحققون وهو الحق واستدل
فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب يعيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان بعضه
مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب
الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته ثم يلزم انتفاء وجوب
الزكوة في غير صورة انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم عدم الحكم ظاهرا لاستحالة انتفاء العلة والجواب
ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في صحة خاصة وهي الذي
سوم الغنم لغيرها **قال دام ظله البحث السابع** الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية
له ولزمنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخره اما مفهوم
اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر
حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة لعدم الحكم
كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من اتصاف الناقص باتصاف الزائد به فان وجوب
ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلث واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة
الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة والا لم يجب كالحكم بالشاهدين
لا يستلزم الحكم بالشاهد لان الحكم بالشاهد الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا
حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى مثل تحريم استعمال نصف الكر النجس فتحريم الاقل منه اولى وقد
لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه
عما عداه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين
كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه وهو الحق خلافا
لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية
فيكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما اخره ونهايته الليل وذلك
يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخره ونهايته

للصوم

للصوم وقد عرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم
فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام
التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث
فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود
ههنا فان تصور وجوب الصوم الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل والامكان شمول
الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية يشمل الحكم السابق فالجواب
المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل
على ما تقدم والامكان شمول الوجوب لما ورد خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يشمل ما بعدها لا
يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ
الغاية حقيقتها كان ذلك نفيا لما بعدها بحيث النسخ في مثل ولكونه رفع الحكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي
استحالة وقوع هذا المفروض او نقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب
الثاني ولا منافاة في الوجوب من وجوه حال عدم الاول **المسئلة الثانية** مفهوم اللقب ليس بحجة
والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب
عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر
الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود
وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود
على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان ما عداه بدعه غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى
فيقتضي الاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قوله عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان
من عداه ليس برسول الله فيدخل في ذلك محمد عليه السلام والقول بان محمدا عليه السلام ليس برسول
الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يكن الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص وهو نفي الحكم عن غيره اذ الظاهر عدم
التخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انا لو قال لغيره لست زانيا ولا امي

اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب ولخته بالزنى ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك
والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المتكلم بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن
الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بالقذف في
المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل
اليه منضما الى القرينة **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم
عمرو هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقة لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب
جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار
المصنف طاب ثراه الاول **واحتج** عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصر في زيد وعمرو
لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب
كما لو قيل الحيوان انسان او اللون سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف والالف
واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو
وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم الترجمة كونه كاذبا على تقدير تعدد
العلماء والصديق **ولحجة** المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل وفي العكس متحدان فلو
كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك **والجواب** المنع من الملازمة والفرق بين الاصل
والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع
متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المسند اليه اخص وذلك غير جائز الحقيقي في العكس
لجواز كون الخبر اعم من المسند اليه فبقي على حاله **المسئلة الرابعة** في الحكم المتعلق بعدد معين هل
يدل على حكم ما زاد عليه او نقص عنه قال قوم نعم وهو ان الحكم ما عدا ذلك العدد بخلافه
وانكره اخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان
العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على المعنى الذي
هو علة لذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم
لاشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على

عدم

عدم حمل ما زاد عليه الخبث لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزائد عليه واذا كان العدد
المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف
ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما
زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه **واما الناقص** عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم
اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزائد او لا
فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلد خمسين
وينبغي ان يراد بالاباحة هنا الاذن في فعلها مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يتم
فانه لو قال يجب جلد الزاني في المستند مائة وعشرين مطلقا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا
بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين
فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين
وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فرب
تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا حظر علينا استعمال نصف الكر مع وقوع
النجاسة فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة
وقد ظهر من هذا ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا وان ضابط ما ذكرناه
قال قدس سره البحث الثامن الامر ان فعل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا الرفعلا امر غيره
بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا
لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في
قلبه **اقول** الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل الاصوليون في ذلك
تفصيلا استحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل **الاولى**
انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه **الثانية**
هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما
امر والاخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين
الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا **الثالثة** هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فائدة

الامر اعلام الغير طلبه والافادة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الله تعالى غيره
بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان يستقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول
فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا او في الثاني
ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان يستقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في
اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خصه
الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكر محتملا من الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل
الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم بل يكون بعضه من جملتهم في ذلك الامر لم لا
ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا والحق لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه
عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليفعل كل هذه الجماعة او كل
من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن
فيه فان القائل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس امرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله
يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلام ليس امرا انما هو مبلغ لامر الله قال قدس سره
البحث التاسع الامران ان تخالفا او تضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا
فان كان هناك عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق
او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد اذ كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير ومثل
صل عشر ركعتين صل عشر ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة التاسيس اولى من فائدة
التاكيد وكذا لو كان الثاني مع حرف العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كاحتمال تعريف
المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له اقول اختلاف الامرين وتضادهما
وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا
كان يقتضي احدهما غير ما يقتضي الاخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المنافاة
عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس
او شرعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المستغرقة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني
يكون ناسخا للاول وان لم تتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصوم ثم ان صح اجتماعهما

كالمثال

كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما
او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا
فان كان بحرف عطف كقوله صل عشر ركعتين وصل عشر ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان
خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل
زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق الشخص الواحد لا يتكرر
شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا تحقق ارتفاع الرق بتمامه على الشخص مرتين او ثلاثة
كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
كان عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل عشر ركعتين
صل العشر الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا
باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه وفخر الدين
ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المصنف طاب ثراه على اختياره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي
الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان
وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين ان يجب
غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا
ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الاشاعرة والمعتزلة فانه لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب
المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل
المامور به اولا فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه
للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد
لان التاسيس اكثر فائدة منه فحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله
فيه يكون مجازا وهو خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر فانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد
على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا فانا نعلم ذلك انه لو لم يكن الامر الثاني لكان الاصل عدم طلب الاخر حال
الحاصل الاتيان على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل
المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه السابق لذلك الفعل

الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا
ولو كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل عشر ركعتين وصل العشر الركعتين فقد توقف
ابو الحسين البصري في ذلك لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية
لاحدهما وقال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون
لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة او لا يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم فيبقى
دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض شيخنا طاب ثراه باحتمال كون
الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو لاحتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال
كون اللام للعهد ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم
ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة عن غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها
مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين المتواليين واحتمال كون الواو للابتداء
كما قال شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه وحمل
المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ
مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير بدون حرف العطف فيكون ذكره معه لغوا
وهو غير جائز وايضا فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا وله
لا خصوص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن
الفائدة قال قدس سره الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث الاول الواجب
المخير لاريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تفسيره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل
البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل
واحد منها واجب على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة
فانه لا امتناع في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا احل لك تركهما ولا اوجبهما
عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا لعينه ونفي الايجاب لواحد
معين عند الله تعالى لانه يستلزم الاشكال على من عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا
والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه فصواب والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد

وقع

وقع فيما فر منه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه اقول لما فرغ من
مباحث الاوامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب والكلام
فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الباب انحصر الكلام هنا في
الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل
والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم
الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم
الى الموسع والمضيق وينقسم باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى المطلق كوجوب الصلوة ومشروط
كوجوب الحج والزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نأخذ
الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والوقت
من حيث كونه ظرفا للفعل متاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير
وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تفسيره
فقال بعض الاصوليين ان الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة
ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا
بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة وكان اتيانا بالواجب بالاصالة لا
بدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين
لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا
بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا ان المصنف طاب ثراه عقيب اختياره وجوب الجميع
على التخيير بالمثال الذي يذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب
الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستبعد ثم قال والقائل بايجاب واحد
لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه
الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق وان كان باطلا فان الفعل المخير فيه
ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه
ملزوما لترك الواجب اذ الجميع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع فعله بغيرها

وهذا بعينه لازم لمن قال بتعيين وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول
عنه الى غيره وان لم يجب لم يكن واجبا على التعيين والمعين رجلا فهو وقال الخوارزمي الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخرى ويتبرا
منه والمتفقون على فساده لان الواجب ان كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال
التخيير فيه اذ معنى التخيير تجويز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله يقتضي المنع
من تركه سواء اتى بغيره او لم يات فالجمع بينهما ممتنع قال قدس سره احتج المخالف بان المكلف اذا فعل
الجميع فان سقط الفرض بكل كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق هذا خلف
وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه
معرفات اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها
ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا كفر بالخصال الثلث دفعة فاما ان سقط الفرض
عنه بالجميع وهو باطل والا لكان جميعها واجبا على الجميع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون
المعين وهو سقوط الفرض مستندا اي معللا بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين وهو باطل
لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فالذي لا يكون معينا
لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو باطل ايضا والا
لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو باطل ايضا فتعين وجوب واحد معين
وهو المط والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا يلزمه
وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلل بمعنى
الموثرات اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا موثرات فيها ويمكن
الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على تقدير الجمع على تقدير وانما
يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحاصل
المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد
من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته قال قدس سره احتج
الاخرون بانه لعل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرا بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين

في

[margin: ان المخير حد]

في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب ان محل الوجوب كل واحد
والخطا نشاء من اختلاف الحيثيات اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين في
نفسه فمحله لو كان جميع الخصلات لم يبرا المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما
ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا
وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين
وليس عندنا اي في علمنا وهو ظ فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المط والجواب ان محل
الوجوب كل واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتماله على الامر الكلي الصادق
على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع بل اللازم لذلك
وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها او بعينها والخطا نشا هيهنا من عدم التفطن لاختلاف
الحيثيات على ان هذا الايراد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لاستحالة
[illegible] الله تعالى القايم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال قدس سره
تذنيب يصح الامر بالشيين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من
كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال كفارة وخصال كفارة [margin: الظهار]
الحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان
الامر بالشيين او الاشيا لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما لم
الاول متعذرا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قايما مقام الاخر في سقوط
الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة
المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذلك الشيين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى
جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون
حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف الى ذكر امثلتها آ تحريم الجمع بين
الشيين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن
الاخر والجمع بينهما حرام ب الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول

مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح ت تحريم الجمع
بين الشيين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر
والجمع بينهما محرم ج اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم
الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما شانه انه
ستر اياما ه ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و
ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال
الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال قدس سره البحث الثاني في الواجب الموسع
مساواة الوقت للفعل جايز وواقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على اراده القضا وكون الوقت افضل
جايز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت
ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين وهو مقتضى ظاهر الصلوة ومادونه العمر وتخصيص
الوجوب بالاول كما نقول بعض الشافعية وبالاخر كما ذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب
الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك
ان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث
غير جايز الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود التكليف به القضا كما لو بلغ الصبي
او طهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني
وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف وقد ذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه
جايز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب
في هذا النهار اما في اوله او في وسطه او اخره او في اي وقت شيت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري
ولا يعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيا ولا انه اوجب
عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين ايجاب الموسع لامكان اشتراك اجزاء الوقت في
المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات

وبوقوع

وبوقوع الاجماع على ان المودي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون
موديا للفرض وذلك موذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت متاتي ولا يقاعه في حصر من تلك
الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك يستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت
غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل في جزء اخر
غير تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب الصلوة مختص
باول الوقت وبعده يصير قضا وهو مذهب جماعة من الشافعية ومنهم من خصه باخره وزعم انه ان اتى به
في اوله يكون معجلا واجري ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال ان
الفعل المودي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو
على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب
الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء
الوقت على التساوي لا ترجيح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بذلك لدل الامر على ايقاع الفعل
فيه دون الباقي لكان هو وجاء من هذه المتينة قال قدس سره ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل
كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور اقتضى سقوط التكليف
به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم [illegible] البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول ولان
الامر دال على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف ما لا يطاق اقول ذهب السيد
المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا
يجوز تركها في اول الوقت الا الى بدل انما هو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية
قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب يجوز تركه لا الى
بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب
البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين
واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف طاب ثراه وهو الحق والفصل لا ايقاع الصلوة
في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا
وايقاعها في اوله او وسطه او اخره جزئيات لذلك الكلي واحد منها عليه ومشاركة للمندوب في جواز تركه

وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرنا واستدل المصنف طاب ثراه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول انه العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول الوقت لكان اتيانا وبدله في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر يقتضي فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامه في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق في الاتيان بالشيء وببدله المساوي له في المقصود منه واما غيرها او اتى المقصود منها فيجب ان يحصل بدلا عنها فان البدل الذي ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يجوز له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث او لا والثاني باطل اتفاقا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لانه يلزمه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو ممتنع لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون عدمه منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد في الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره ومن غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالات قطعا ولا ظاهرا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق **قال قدس سره** احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وانه يرجع هذا الواجب الى الواجب المخير وكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد يجوز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول** هذه اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم اذا اوقع الصلوة فيهما يوجب الثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عني السيد رحمه الله ان وجوب العزم انما ثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل لما تقدم من

امتناعه

امتناعه وان عني به انه ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو حينئذ غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرقه حينئذ بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والحق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا وعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز النية فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا فكذا الملزوم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا **قال قدس سره البحث الثالث** في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المكلفين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم وكون العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنع قوم من ذلك بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب ملحق به على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد والجواب عن الاول المنع من كونه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان ولا يضر ذلك مدعاهم ولا ملازمة لانه لا يلزم من سلب الوجوب على

الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء الدين عن الموسر المطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به مم واما الالجاء الى شرعية بينة الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل لا يكون قبل قيامه بالفعل ايضا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الكل ايضا لان التكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اجود لان الكلام هنا في احد اقسام اللاحق للامر باعتبار المامور بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من اقسام اللاحق للامر باعتبار تعين وقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر **قال قدس سره البحث الرابع** ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب خلافا للمرتضى رحمه الله بالسبب لنا انه لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني بعينه نحو المقدم مثلا بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد المرتضى رحمه الله بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف والجواب المنع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له عقلا او شرعا وقدم العقلي على الثاني لتقدم المتعلق على الاخر رتبة وبداء باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو

التحريم

التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا هل يستلزم وجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما كون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث لان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني وذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني بعينه نحو المقدم مثلا بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظ وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما والثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكروه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يكون عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق وشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم استلزام ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط

عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الرازي شنعوا القول بها
فانهما قالا به مع بطلانه لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما
ماهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر
قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار
المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به
لان الامر بالشيء مستلزم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة
غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم يشتمل على
الصلوة المامور بها الا ان هذا التقدير هو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا
وهي جزء الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل مستلزم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار
المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز منهي
عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منها حراما لكون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به منهيا
عنه في حال وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها
مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما يأتي والنهي في العبادات يدل على
الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر
ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقة وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعدد بالاعتبار
جاز ورود النهي باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الآخر كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وبطون الاودية فانها واجبة باعتبار كونها
صلوة مكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام
في الصلوة المتحيزة في الدار المغصوبة وجزؤها الملازم بين الغصب والصلوة فيها كما قد عرفت
ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا
عنه هف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة

الصلوة

للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في بطون
الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه ولكن
الشارع قال لا ينفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا يمنع المارة بصلوة في الجادة وكذا باقيها وهذه
الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ما عرفت ...
الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا
من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان
سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة
في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا
ولانا نسحب الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب
والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون حال كون سبب الكراهة قال قدس سره
البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك
واما الضد الوجودي فلازم بالعرض كما يجوز تركه لا يكون فعلا واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح
بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض
والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء بوجود سبب الوجوب اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد
بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية
لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يصدق تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء
والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة
وصار اليه محققوا الفريقين من المتاخرين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بان الامر بالشيء
دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه
بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا
القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ... [illegible]

٢ و مام

وهو تكليف بالمحال فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وح لا يكون الضد منهيا عنه
فبطل الاستلزام الثانية احتج به الشيخ المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد
يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن شيء كونه متصورا للناهي والجواب
عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وذلك وان جواز الامر بالشيء
وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعي ثم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة منهيا
عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي
هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور
للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور
به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة بعينه بالنسبة الى السكون وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر
عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية
ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين الاضداد الوجودية فهي عرضية
فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه
لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما
الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب
ما لا يجوز تركه فلو كان ما يجوز تركه واجبا لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب والجواب منع كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم
من وجوب الترك وجوبه اذ يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بغير المباح
عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبغير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا
ظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها
لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حراما اخر واجبة وانتفاء الاحكام
الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا
وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكر في الصلوة في الدار المغصوبة وبان الاجماع على هذه
الاحكام لاحق للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على

قولهم

المنع ح

قولهم بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بانهم يأتون به بعد زوال العذر بكونه
قضاء لما سبق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر
فيجب عليهم صومه ولان كلا منهم لا ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان وتسميته بذلك وهي تقتضي
وجوبه ولانه يتقدر بقدره فيكون بدلا عنه ككفارات المتلفات والجواب ما تقدم من التنافي
بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء واحد لزم اجتماع المتنافيين وانه محال ولان الترك هنا
واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب
العدة من ايام اخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما
تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة النية لتعين في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول
على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا تعارض
بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال قدس سره البحث السادس
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا
لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاعم ... والمعنى الاخص
لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجبات فلا يبقى بعد
والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من الاحكام
اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ
هل يبقى جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنع الغزالي والمصنف طاب ثراه واختار ههنا مذهب فخر الدين
وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره ههنا بما ذكره فخر الدين في المحصول ان المقتضي
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو متضمن للوجوب على
ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون متضمنا لكل منهما ضرورة كون المتضمن
للمركب متضمنا لكل فرد من افراده اذ هي في نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان المانع ليس الا
النسخ وهو لا يصلح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين
المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون باحدهما وهو اعم منهما والعام لا يدل على
الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني

فقط واعترض عليه المحقق طاب ثراه في النهاية بان المنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح
لانه نفي المركب قد يكون برفع جزئيه معًا ومن بقاء المسمى لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى جنسًا قطعًا
وكون زوال احد الجزئين كافيًا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يرفع المركب برفع ذلك
الاخر او برفعهما معًا **وفيه** نظر فان بقاء الجواز ظاهر بتحقق معنيه او لا وانه محل نزاع ان والكلام
لا يدفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى متضمنا قطعًا **قلنا** التقدير انما هو نسخ الوجوب
لا نسخ الامر الذي هو معنى الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال ان رفع الوجوب
برفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه
القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معًا **قلنا** انا لا ندعي القطع
ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين **فان قلت**
رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته
وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع متضمنه وبقي الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما
قلنا الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان
اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع
مقتضيه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه مع الطلب ذلك **والحق** ان الجواز
الذي جعل جزءًا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى
الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول لا يصح لانه مناف
للوجوب ضرورة ان الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو
جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن بقاؤه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك في الواجب
او رفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مفقود لانتفاء لحوق الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل
ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل **والجواب** المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل
ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر
فلا لان الجنس هنا ح اي فصل اخر عين نفيه ولا ريب في لزوم رفع لحاق الحرج بالترك لوجوب تحقق
عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله طاب ثراه بقي الاخر الثبوت اي ثبت الاخر

لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي
هو حسن له والحدوث بالعرض ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الشيء بما
يؤول اليه **قال قدس سره الفصل الرابع** في المأمور به وفيه مباحث **الاول** منع تكليف
ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه **احتجت** الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه
اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الله تعالى مستند
الى الله تعالى والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به
ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان التكليف لو وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل
لزم تكليف ما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان **والجواب** ان فرض العلم فرض المعلوم لا شرطه
المطابقة والا امتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل
لزم نفي قدرته تع والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ونعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من
حيث صدور الاخبار عن النبي لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمنع تكليف الضدين في الاخبار
عن المكلف بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء وبانتفاء الفعل في ثاني الحال
وهو بين في حقه تعالى **واعلم** انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث
الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على البحث عن المأمور
لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقار دلالته على المأمور الى انضمام قرينة كمواجهته
بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور
الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم
يفهم بمجرد قولك ليضرب **واعلم** ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق **فذهب** اصحابنا كافة والمعتزلة
الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهوا او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين
والمنقول عن الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنع اخرى وافترق
اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل اخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير وسموا التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واليه قال الغزالي وصاحب الاحكام **لنا**
ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى

لوجوب الراجح وامتناع المرجوح والتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق م

اما الصغرى فهي معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران الى الهوا
والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والليل اعنى ويقطع بنسبة من صدر ذلك منه الى السفه
والجهل واما **الكبرى** فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق
عن هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخالق تعالى من نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت **الاشاعرة**
بوجوه **الاول** انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان
ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله
تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما **الاول** فلانها لو لم تكن
مخلوقة له تع لكانت من قبل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لغير فاعل وانحصاره في الله تعالى والعبد
والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب
الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو مح بالضرورة وان توقف
فان وجب الفعل وذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث
وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما **الثاني** فظاهر **الثالث** ان الله تعالى كلف ابا
لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما
اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فيكون مكلفا باعتقاد صدقه فيما اعتقد عدم اعتقاد صدقه وهذا الاعتقادان
متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند
عدم اعتقاد صدقه فالذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو مح لذاته
فكان تكليفا بما لا يطاق **الرابع** التكليف اما ان يتوجه الى المكلف حال الاستواء الداعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل او الترك
يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به
يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا
وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب **والجواب** عن الاول
ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون

فقد تساوى ح

امتناع

امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يوجب نفي امكان الايمان الثابت
له لذاته يعني انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف
بالفعل انما هو مشروط بالامكان الذاتي وهو متحقق وايضا هذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى
عالم بجميع المعلومات فاذا كان عالما بوجوده وجب او عالما بعدمه امتنع وكلاهما غير مقدور فلم يبق
لله تعالى مقدور اصلا وذلك بط بالاتفاق وعن **الثاني** ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر
بدليل ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان
فانه لا يبقى ولا يتناول احدهما الا لمرجح وايضا نعارض بالله تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما قدر
على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك
المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم هذا هو جوابنا عن شبهتكم
وعن **الثالث** المنع من التكليف بالضدين فانه تكليف باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلم
بل تكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية ولا تنافي **ولحيانيه** بالمنع من تكليفه بتصديقه بعدم ايمانه
وان كان عليه السلم اخبر به اما لورود ذلك بعد النبي موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته
او لانه عليه السلم لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه تصديق النبي في جميع ما اخبر به انما هو
على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم عرف كل ما اخبر به عليه السلم لتحصيل اعتقاد صدقه فيه وهو
بط اتفاقا **قوله** ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلف بالايمان اشارة الى جواب عن نوع
ايراد قريب من الوجه الثالث لم يذكرها المص طاب ثراه في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر
عن قوم معينين انهم لا يؤمنون لقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث
او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله
تع وهو مح اتفاقا **والجواب** طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود الخبر
حال غفلتهم وح خرجوا عن قاعدة التكليف او **نقول** انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديق
النبي كلما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب بعدم تنافي اخباره بعدم ايمانهم واخباره
تع بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تع تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه

ولو كان اخباره تعالى يقتضي الوجوب المجبور وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على خلاف ما اخبر عنها
واثباتنا لما يتعلق به علمه وبعده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن السابع ان التكليف
ثابت حال الاستواء الداعي الى الطرفين وبتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد [illegible] هذا الحكم
عائد في حق الله تعالى وجوابكم هذه وجوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة باسه تعالى
في هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه [illegible] وما لاحد الامرين اما كونه تع غير قادر او القسم الثاني على
كون العبد غير قادر والباقي قوله طاب ثراه بالايمان من قوله ومنع تكليف الصبي في الاخبار عن الكافر
بالايمان متعلق بالكفر لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال قدس سره البحث الثاني الامر بفروع
الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر وقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تع فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر لحسن [illegible] ايمانه لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده
والاول باطل لاستحالتها منه وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب عن عدم القدرة لامكان صدورها عنه
مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما تعاقب على ترك
الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة
كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني
من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الخلاف في احكام الدنيا للاجماع
على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما الثمرة في
الاخرة وهي انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج الموجبون
ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات
عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات
كقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تع ولله على الناس حج البيت وهو خطاب لبني ادم وقوله
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تع ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا
الكفر وهو غير صالح للمانعية لان الكافر قادر على ازالته بان ياتي بالايمان وايقاع العبادات
بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي

ولا

ولا دلالة للايتين الاولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها عبارة عن الايمان لصدق العبادة
عليه فانهما ماخوذتان من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والاية الثالثة لا تجريان
جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكن عن الحج من الاية الاولى ومن لم يستجمع شرائط ايتاء
الزكوة فيه من الاية الثالثة فاذن لا حجة فيهما على المطلوب الى غير كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني
ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فلدلالة
ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض
مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة
واطعام المسكين فيدل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ينبئ [illegible] كذبهم كما في قوله تعالى حكاية
عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز
ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل
المصلين ويراد المسلمون سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا
بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب
بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تع يجب حمله على الافادة
والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها لقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله
[illegible] والثانية ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن
لكن حمل مطعمي المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الامور داخلا في استحقاق العقاب لم
يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزء من الموجب وفيه نظر فان الكلام انما يكون مستبعدا لو لم يكن جزء المؤثر
ويمنع من عدم امكان حمل مطعمي المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تع والذين لا يدعون مع الله الها اخر
ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة وجه الاستدلال ان العذاب المضاعف جزاء على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا
لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل على مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر
لجواز كون الاثام في ذلك كناية عن المجموع بل لا اقل انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذكر الاثام [illegible]
به الى البعيد ولعدم [illegible] انه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة

قوله تع فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على
تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم
والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني
بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى
والله اعلم واما الثاني فظاهر لمعنى الواجب عليهم الا انما يعاقبون او يذمون على تركه الثالث
ان الكفار يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع
على انهم يحدون على الزنا ويعاقبون على القتل فيكون لتناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي
انما يتناولهم لكونهم متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة
والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة
بسبب الاتيان بالمامور وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نم
تحققه في الفرع فانا نمنع ان المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات كالمصلحة الحاصلة له بسبب
امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكان
اما ان يجب عليه حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة
متفق عليها واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا
فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام
ولقوله عليه السلم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما
الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف
في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه
مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها
وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم
وفيه نظر فانه على تقدير تسليم شرطية العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان
مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي
يمتنع صحتها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب

الفعل

فعله
الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة
للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر ولئن
سلم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما
الاول فلانه سبب لسقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط
والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون
الايمان مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها
بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ولا يلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء ومن ثم
واعلم ان المص طاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة
لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا
بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها
من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا احتياج فيها الى نية وتعين القول به لما تقدم من
الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول قول
ثالث خارق للاجماع لاطباق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان
هذا الفرق فظ لانه ان عني تمكنه من اجتناب المنهيات تركا لها من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع
فهو ممكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان
كامتناع امتثال الاوامر فالحاصل ان المنهيات كالاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب
الشارع ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال قدس سره البحث الثالث
الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه
والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به وقد
[illegible] واللازم انتفاء الامر المذكور احتجوا بوجوب
اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول
لانه لم يات به على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على
الوجه المطلوب مستلزم للخروج من عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء وكلم

[illegible] صورة الترك لا تحتاج الى النية اما الترك الشرعي فيحتاج اليها وصورة الفعل ايضا كذلك كما قرر وفيه نظر اذ المكلف يسقط عنه العقاب بترك المنهي عنه وان لم ينو بخلاف المامور به فافترقا كذا قال [illegible] فامل عبده

في عبارة المتن خفاء والاوضح ان يقال احتجوا بعدم اجزاء الحج الفاسد تامل عبده

ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالمعنى الثاني واختار المص طاب ثراه الاول
واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المأمور عن عهدة التكليف باتيانه بالمأمور به
على وجهه لكان اما مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والقسمان باطلان فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير
يكون خارجا عن المأمور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه و ح يكون الآتي به لا آتيا بتمام المأمور به بل
ببعضه وقد فرضناه آتيا بتمامه هف الثاني ان الامر لو لم يقتض خروج المكلف عن العهدة بادخال
ماهية المأمور به في الوجود مطلقا لثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة ولزم من الاتيان
بالمأمور به ثانيا او ثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا
على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمأمور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمأمور به
ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص طاب ثراه في نهاية الاصول الامر يقتضي الاجزاء
على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمأمور به ولم يدل على سقوط القضاء لا ... بالمأمور به
لكون ... واحتج الخصم بان الاتيان بالمأمور به لو كان
مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مأمورا به والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان
اتمام الحج الفاسد مجز بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج
لانه لا يأتي باتمام الحج الفاسد عبادات بالحج المأمور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج
عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثاني قال قدس سره
البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان
لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون وقت اخر ولو كان مقيدا بوقت ولم يفعل فالحق انه
لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات ولا يدل على
وجوب اتباعه فيما بعد لان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه اقول لما بحث عن
الاتيان بالمأمور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمأمور به واعلم ان الناس
اختلفوا في ان الاخلال بالمأمور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احدهما

وجوب

فهم م

لم

لم يكن الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صم او صل فاذا فات المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب
الاتيان بالمأمور به فيما بعد بمجرد الامر الاول او لا او يحتاج الى دليل مستأنف قال نفاة
القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلين
باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل
منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان
عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان من غير بيان
حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم لو كان النزاع في
اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه مطلقا اي شيء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهو المط فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بالوقت كقوله صم او صل في يوم الجمعة
ولم يفعل حتى انقضى ذلك اليوم هل يقتضي اتباعه في غيره قال محققوا الاصوليين لا وخالف فيه بعض
الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص طاب ثراه الاول احتج عليه بوجوه الاول
ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره ولا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظ فان قول القائل
افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال انه يعني قولنا افعل يوم الجمعة
افعل يوم الجمعة ولا فيما بعده لكنه ح يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد
يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام
وليس الكلام فيه واما الثاني فظ وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع
القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع كما في صلوة الجمعة والعيدين
فيكون ح مطلق الامر اعم من المستتبع للقضاء وغيره و ح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام
على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب في المقيد بالوقت امران الفعل المطلق
والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد
وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظ الثاني ان الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما

نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في ضمن ذلك المقيد
فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين لو حجة ضعيف لعدم
الجامع مع ان الفرق ظاهر من حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت
والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم يبق ذلك الحكم
فيمتنع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من
ايصاله الى صاحبه في اجل يمكنه من الانتفاع به وهو لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده
قال قدس سره البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين ولما امتنع وجوده بدون الجزئيات
نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء
لقوله عليه السلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في الامر
بالامر الكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع
فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المأمور به وامتياز كل منهما
عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق
لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات الثلث واما منع الوكيل
البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال اخرون ان المطلوب بالامر
الكلي احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء
الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لامتنعت الحقائق عينا لكونه
لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط واحد معين منها فهو بط
بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقع نزاعا لفظيا واما المسئلة الثانية ان الامر بالامر
بالشيء ليس امرا بذلك الشيء ذهب المحققون اليه ومنع قوم منه لنا انه لو كان الامر بالامر
بالشيء امرا للمأمور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي بط اجماعا ولقوله عليه السلم رفع
القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي ع امر البالغين ان يأمروا
صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا
امرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يأمره بشيء والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج

الاخرون

الاخرون بان ذلك متفهم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني والجواب بان ذلك متفهم
من قرينة حالية هي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال قدس سره البحث السادس
المندوب غير مأمور به لان الامر للوجوب وهو ينافي الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا
لانتفاء الطلب فيه ولا يشترط التكليف الاشتغال والمط في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده
واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب
المحققون الى ان المندوب غير مأمور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا
ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مأمورا به كان واجبا فيلزم اجتماع الضدين اعني
الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه مح وهل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من
كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات
ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه لا ... في تركه
حرج فلم يكن فيه مشقة كالمباح ورد بان قول الاستاذ يلزم كون حكم الشرع على الفعل بكونه سببا
للثواب من غير طلب تكليفا لانه لو فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو
بط اتفاقا الثالثة زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء
يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المط على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر
احتج الاستاذ بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع
من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بذلك الامر الرابعة ذهب ...
الى ان المط بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المط بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي
عنه واختار المص طاب ثراه هنا الاول واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف
انما يتعلق بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة
لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثر القدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل
فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل فاذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت كون المطلوب
به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع منه
العقلاء على ذلك الامتناع ... عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف بان لا

بعده الزمان على ما ليس بشيء وهو ثم والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم
المحض ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا هو فعل الضد الخامسة الرابعة
اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال المباشرة اياه فذهب اصحابنا
والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاول ان الفعل
حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكل ما ليس مقدورا فلا يقع التكليف به على ما تقدم
فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان
بتركه لانه غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا
بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل
اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان
ممكنا ولنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف
به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث
هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على
زمان الفعل وقد فرض كذلك هف وح لا يلزم التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا
بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل
ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او بعد زمانه وممتنع
او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر متعينا زمان الفعل قال قدس سره الفصل
الخامس في المأمور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمأمور لان امر غير الموجود سفه والله
تعالى منزه عنه احتجت الاشعرية بانا مكلفون بالتزام امر الرسول صلى الله عليه وسلم والجواب
المنع من استناد التكليف الى الرسول صلى الله عليه وسلم بل الرسول صلى الله عليه وسلم خبر بان كل من ياتي الى يوم القيمة
كلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم ليلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء على
امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالفهم الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الجاهل مأمورون في الازل
بامر الله تع مع كونهم معدومين لنا ان قبح الفعل فاحش وقبح امر المعدوم فاحش جلي في بديهة

وامر

وامر ونهي من غير حضور مأمور ومنهي عند العقلاء اشبه بالمجنون والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب
ما فيه الاشاعرة ابانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعدم فهمه ويجوزون امر المعدوم احتجوا
بانا مأمورون بالشريعة بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع كوننا معدومين حال الامر وبان الشناعة المذكورة انما يتوجه
علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مأمور وليس كذلك بل نقول ان الامر يتوجه عليه حين وجوده
في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأمورا به وهذا مما لا يأباه العقول والجواب
المنع من كوننا مأمورين بامر الرسول صلى الله عليه وسلم بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا
واستجماعنا شرائط التكليف والنبي عليه السلام اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من
المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وح
السفه والسفه اللازم لا من المعدوم بل للموجود الحاضر عند الفاهم خطابه ولا خلاص لهم عن
الشناعة بما ذكروا لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وكونه سفها ونقصا مما لا مجرد كونه امرا للمعدوم
والا لما حقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه هو معلوم البطلان قال قدس سره البحث الثاني
الفهم شرط التكليف والغافل ليس بمأمور لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم
فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة لو توجه على العارف
لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة تجب على
الصبي والمجنون ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة
عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا تستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية
الثمل اقول اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف
خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه يجري مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا
فالغافل غير مأمور واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فا
قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء
التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلنا الامر كذلك فانه وان
لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين المذكورين

باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهم الخطاب بطريق المناسبة ويتحقق ذلك في كل غافل فيثبت
له هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا بد
له من قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام
افعاله تع على علمه وهو بط اتفاقا ولان المطلوب للتكليف ايقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة
والامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمأمور به
ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان
الامر بمعرفة الله تع يتوجه لدوله علمه انه لا اله الا هو فالمأمور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل
الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله بالمعرفة اياه
لامتناع معرفة الامر دون معرفة الامر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم بذلك الامر لكونه
الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم
ضمان ما اتلفوه والتالي بط فانهم ضامنون ما اتلفوه في كل الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم
والصبي المميز مأمور بالصلوة وذلك يؤذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم
يصح مخاطبة السكران والتالي بط لقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب
عن الاول ان معرفة الله تع واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه
نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت بالعقل
والشرع معا والجواب ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر
لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تع معلومة للمكلف من جهة التصور والمراد به العلم
التصديقي بها فلم يكن المأمور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المأمور به وعن الثاني المنع من
الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف ووجوب الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك
تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة
الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي عقلا وخطاب الشارع غير مفهوم له وعن الثالث ان المراد
بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تع حتى تعلموا ما تقولون

اي

اي تكاملوا فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت
الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك وح لفظ حتى على التاويل
الاول تعليل لغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال قدس سره البحث الثالث تكليف المكره قبيح
لانه غير قادر ويجب على المأمور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيان النظر المعرف للوجوب
وارادة الطاعة من الامر المشروط اذا علم الامر بعدم الشرط المتوقف على منع لانه يصوم غدا مشروط
ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة توطين
النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من القبائح وان كان
في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المأمور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما
على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء والحيض والجنون او الموت وعدمه
ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على
مسائل الاولى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه الاشاعرة مع تكليف ما لا يطاق
جوزه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة
للتكليف وان بلغ بحيث صار وجود الفعل واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به الحاقا او عدلا
لعدم قدرته على واحد من الطرفين فلو كلف به كان تكليفا بما لا يطاق ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة وهو مطلق وهو رفع التكليف وفيه نظر للمنع من الملازمة
اذ التكليف قد يتحقق فيما لا مؤاخذة على فعله ولا على تركه كالمكروه والمندوب كما تقدم ولو سلم لم
يكن دالا على عدم صحة التكليف الذي هو المط بل على عدمه وهو غير ملزوم للمدعى كما تقدم الثانية
يجب على المأمور ان يوقع الفعل المأمور به على وجه الطاعة للامر والامتثال للامر وهو المراد بالنية
بدليل قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص من المكلف الا بالنية لذلك
ولقوله عم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي بالقصد المذكور
شيان احدهما النظر الاول اعني النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن
لان فاعله لا يعلم وجوبه عليه ولا كونه مأمورا به الا بعد اتيانه وهذا انما يتاتى على مذهب القائلين

القايلين بان وجوب النظر سمعي اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا يجب عقلا لبين حتى لا
خلاف بين الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للامر ولا تجب فيها النية الا لزم التسلسل الثالث
الامر المشروط اعني الذي يكون متعلق الماموريه مشروطا بشرط هل يصح توجهه الى المكلف مع
علم الامر بعدم الشرط كامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه فيه منعت المعتزلة
منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف بينهم في صحة امر غير العالم بعدم
الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في الغد مع جهله بموته فيه حجة الاولين ان الفعل مع عدم
شرطه ممتنع وكل ممتنع فهو غير مامور به اما الصغرى فظاهرة وقد تقدم بيانها واما الكبرى
فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم ولانه لو صح ذلك لصح مع علم المامور بانتفاء
الشرط والتالي باطل فكذا المقدم وقال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال كونه
ميتا افعل لكن لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف صم غدا مع علم الامر انه
سيموت في الغد بل الحق ان ذلك جايز لما يعرض من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه
على الامتثال فيكون ذلك للتوطين لطفا في المعاد ونافعا له في الدنيا لانزجاره عن المعاصي المنافية
والمحرمة عن طريق الفساد عاجلا ولا يحسن ان يستصلح السيد عبده بامر يختبرها عليه مع عزمه
على نسخها عنه امتحانا له كما يحسن ان يقول الانسان لغيره وكل على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان
غرضه امتحانه الوكيل وامتثاله في امر العبد وها هنا النزاع في هذين الامرين ان المخبر عن قالوا ان الامر
قد يحسن لمصالح تنشا من نفس المامور به وهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق
انما يلزم لو كان الغرض من الامر طلب حصول ما اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض منه ذلك بل ما
ذكرناه من الفوائد الناشية من نفس الامر فلا والجواب عن الثاني الفرق لان الفوائد المذكورة منتفية
على تقدير علمه بخلاف ما اذا لم يعلم فانه يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة كما سياتي البحث في صحة جواز
نسخ الشي قبل فعله ويتفرع على القولين المذكورين وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له
في بقية النهار ما يسقط فرض الصوم عنه كالاغماء والجنون والحيض وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفارة
عليه لانه مامور عند الله بصوم ذلك اليوم وهو احد قولي الشافعي واحد قولي ابي حنيفة ومن قال بالثاني قال
لا وجوبها لانه قد ابان على ان صوم ذلك اليوم غير مامور به قبل ظاهرا بان المانع منه قال قدس سره البحث الرابع الامر

يتعلق

يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة
والالات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب
على ذلك الفعل مستحقا وعلم انه تعالى سيفعله ولم يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون مستحقا
فانا لو خلونا من التكليف التعريضي للمنافع واغراضه عما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على
الوجه المكلف فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة والعقل ولو كان من العبد كالارادة
والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ولو كان ما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو
كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه بفعله واما الفعل فيشترط امكانه وصحته من المكلف
اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار ولو يكون
حسنا ولم يحصل فيه صفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه
مقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الوقت
كمن لو لم يحصر ذلك واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل حيث يتم الغرض في الامر بذلك
المتقدم من دلالته على وجوب الفعل والترغيب فيه والحث عليه واذا دخل في ذلك من المتقدم فلا بد فيه من مصلحة
زايدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه
اذا تضمن المتقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه سيتمكن حال الحاجة اقول
لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا الى شرايط حسنه التي لا يكون حسنا الا مع تحققها
ويجب عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة امر ومامور وفعل مامور به امكن
ان يجري شرط حسنه الى نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمصنف طاب ثراه اشار الى
كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه
تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والعلوم والالات التي يفتقر في امتثاله
اليها وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا ولو لم يكن الثواب على ذلك الفعل
مستحقا وان يعلم الله تعالى ان العبد انه سيفعله ولم يشترط وانه يحبط طاعته يمكن ولم يقصد تعالى بذلك
ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لتحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف
التعريض للمنافع واغراضه بذلك واعلم ان في هذا الكلام نظرا فان الشرط الثاني ليس من الشرايط المتعلقة

بالمكلف بل من الشرايط المتعلقة بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه وليس الرابع شرطا لحسن
الامر والالحاكم العقل بحسنه مع الذهول عنه وايضا فاذكر مخصوص بامر الله تعالى عباده اذ لا
امر غير الله تعالى فانه يشترط علمه او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرضه
اعالة او لغيره الثاني ما يرجع الى المامور اعني المكلف وهو شرط وطاحه هاكونه متمكنا من ايقاع
الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه ايقاعه عليه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك داخلا
تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها لكان تحقق
الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصول ما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به ولو
كان ما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان
يلزمه بفعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم مال على انه
تعالى لا يصح منه فعل الارادة والكراهة مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان هذا القسم والقسم الذي بعده
واحدا وذلك لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات على المذهب الحق قلت ليس المراد بعدم
صحة فعل الله تعالى اياهما ان قدرته غير شاملة لهما بل انه لا داعي له اليه لكون ذلك ملجيا والالجاء الى الفعل
او الترك المنافي للتكليف بهما اذ عند وجود القدرة والارادة يجب الفعل وكذا عند وجودها ووجود
الكراهة يمتنع الفعل الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه ولم يصح بل يمكن
حصوله من المكلف والامكان الاول اعني الكاين في نفسه هو الثاني اعني صحته من المكلف لانه لا تاثير لصحة
الفعل في نفسه في صحة التكليف به مع امتناعه من المكلف لانه بالنسبة اليه ممتنع حصوله منه جار مجرى
المستحيل في ذاته ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره عنه على وجه
الاختيار اذ لا الجاء ينافي التكليف ولو يكون حسنا ولم يختص بوصف زايد على حسنه يقتضي رجحان
وجوده بان يكون فرضا ام نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي
وجوبه لانه لو لم يكن مختصا بوجه يقتضي كونه واجبا لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن
ولهذا الواجب كمن لو لم يعرف ذلك الكون واجبا واعلم ان المراد من المشروط حسنه بهذه
الامور ليس المراد حقيقته وهو الوجوب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره لبيان
اشتراط كون الواجب مختصا بوصف يقتضي وجوبه الشرايط كون المندوب مختصا بوجه يقتضي

ندبيته

ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط ان يكون متقدما على الفعل زمانا يحتاج اليه المكلف في
القيام على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه وترغيبه فيه واتيانه بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف
على مقدمته وزعمت المجبرة ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما كلف به واما
الامر بالحقيقة فلا يكون الا حال ايقاع الفعل لاستحالة القدرة وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا
تقدم الامر على الفعل بزمان زايد على ما ذكرناه وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة على المصلحة
الحاصلة بالامر بعينه وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته منذ توجه الامر المتقدم اليه
الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك التقدم مصلحة للمامور ولبعض المكلفين اذ اعتبار التمكن
والقدرة انما هو حين ايجاد الفعل لا قبله فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في الحال بالحاجة في وقت متاخر
عنه اذا علم الله تعالى انه يكون متمكنا فيه من ذلك الفعل قال قدس سره الفصل الخامس في النهي
وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عند النهي اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام فيه
في ماهيته وفي احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء واما الثاني
ففيه مباحث الاول في انه دال على تحريم المنهي عنه واعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان
سبعة التحريم لقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة لقوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا والتحقير
كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعا كقوله تعالى ربنا
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسئلوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في جميع هذه المعاني اجماعا بل هي حقيقة في التحريم او
الكراهة او في القدر المشترك بينهما وهو مطلق طلب الترك الشامل للجازم وغيره الحق الاول وهو
اختيار المصنف طاب ثراه واستدل عليه بوجهين الاول ان الامر للوجوب ومتى كان كذلك كان النهي
للتحريم اما الاول فلما تقدم واما الثاني فلاجماع على هذه الملازمة فان كل قايل بان الامر للوجوب
قايل بان النهي للتحريم ولانه لا فارق بين الامر والنهي الا في المتعلق اعني المطلوب فان المطلوب بالامر الفعل
وبالنهي الترك ولما كان الامر دالا على الطلب الجازم المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى
التحريم الثاني في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لكون الامر للوجوب

كما تقدم وهو يعني التحريم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة والاجماع عليها ممنوع اذ القائل
بكون الامر للوجوب ليس كل الموجبين فان قلت بان الامر للوجوب والنهي ليس للتحريم لم يقل به احد
قلت عدم القول به لا يدل على القول بعدمه وعدم الفارق بين الامر والنهي انما هو في التحاق وهو ضعيف وهما
في مطلق الطلب لا يجب تساويهما في كونهما حقيقة واما الثاني فلان تحريم المنهي عنه انما استفيد
من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون ... عن ضد
التحريم المنهي عنه لدليل كون مطلق النهي كذلك والحق انه كذلك في ذلك باجماع الصحابة فانهم استدلوا
على تحريم اكثر المحرمات بالنهي عنها ولم ينكر بعضهم على بعض فكان ذلك اجماعا وبان السيد لو قال لعبده
لا تفعل ففعل استحق الذم وكذا ... وشرعا لا ما له عدم الفعل قال قدس الله روحه ولا يدل
على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل اللحم ولا تشرب اللبن لا يستوعبه وانه يتقيد بالدوام وعدمه
من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما
يتحقق بعدم ادخالها في كل وقت والجواب المنع وان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما
وفي وقت ما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في
ان النهي المطلق كقوله لا تفعل هل يدل على التكرار اي المنع من ذلك الفعل دائما ام لا فذهب اليه اكثر
الاصوليين ومنهم الباقون وهو اختيار المص طاب ثراه هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي
قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي المرة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة وقول
السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا اليوم وقول المنجم لا تسافر اي في هذا الوقت فاما ان يكون
حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيلزم المجاز وكلاهما والاشتراك خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب الثاني ان النهي يقيد تارة بالدوام
وعدمه من غير تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن متعينا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح
ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذا اليوم ولما بعد اليوم فكل
واشرب ولا يعد هذا الكلام نقضا ولا تكرارا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده
بالدوام تكرارا وتقييده بالمرة الواحدة نقضا احتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع
من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك اذا امتنع من ادخال كل واحد من افرادها في كل الاوقات

المرتان ص

اذلو

اذ لو ادخل فردا من افراد تلك الماهية في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاستحالة ذلك الفرد
عليها والجواب المنع من عدم تحققه الا بالامتناع من ادخال الماهية في كل الاوقات فان المنع
من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال
الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية مطلقا الذي هو مدلول
النهي المطلق على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لعدم دلالة العام على الخاص وفيه
نظر فان الامتناع من ادخال الماهية انما يتحقق بالدوام اذ لو اجتناب من ادخال الماهية وقتا ما
وادخلها في غيره ليس ممتنعا من ادخال الماهية بل ممتنعا من ادخال بعض افرادها وهو ما يكون موجودا في
ذلك الوقت والمص طاب ثراه اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق
اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا على تحريم اشياء على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل
النفس وعقوق الوالدين وغير ذلك من المحرمات المؤبدة بمجرد النهي عنها وذلك دليل على كونه حقيقة فيه
اذا تصور هذا فاعلم ان من زعم ان النهي يدل على التكرار قال بدلالته على الفور ومن منع من ذلك قال
بعدم دلالته على الفور ايضا وهو الحق لما تقدم في باب الامر والله اعلم قال قدس الله روحه البحث الثاني
النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير ات بالمامور
به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول
الشارع لا تبع وقت النداء ولو بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما منطوقا او مفهوما والقسمان
باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان النهي انما يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلا ... في الصورتين ولا
... في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها الامر الشرعي وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها
وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لعوده في الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين
الى ان النهي لا يدل على الفساد المنهي مطلقا وهو اختيار القاضي عبد الجبار وجماعة من الاشاعرة كالقفال
والغزالي وقال جمهور فقهاء الشافعية والحنفية وابو حنيفة ومالك انه يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين
البصري انه يدل على الفساد في العبادات بان الاتي بالعبادة المنهي عنها لم يات بالمامور به وكل من لم يات
بالمامور به فهو باق في عهدة التكليف ينتج ان الاتي بالعبادة المنهي عنها باق في عهدة التكليف وهو المراد
بالفساد اما الصغرى فلان العبادة المنهي عنها ليست هي المامور بها والا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين

واتحد وحج لا يكون الاتي بالمنهي عنها اتيا بالمامور به واما الكبرى فلان تارك المامور به عاص والعاصي
يستحق العقاب لما تقدم وفيه نظر فانه لا يلزم من مغايرة المامور به للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه
غير ات بالمامور به اما فخر الدين فانه ادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة حاصلة لكونهما لا ينافيان باحدهما
عن الاتيان بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيده ادعاء من ان الاتي بالمنهي عنه غير ات بالمامور به لاحتمال
اتيانه بهما جميعا فان قلت المراد ان الاتي بالعبادة المنهي عنها لا غير وحج تحقق كونه غير
ات بالمامور به كما في صوم الوصال وامثاله سلمناه لكن قولهم لم يات بالمامور به ان حينئذ به انه مامور
بشيء لم يات به منعنا الصغرى فانه لا يجب كون الاتي بالعبادة المنهي عنها مامورا بشيء كالحائض في صلوة ايام الحيض
وصيام العيد فان حينئذ به ما هو اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا كذبت الكبرى
لان صدقها كلية والا لم ينتج القياس شيئا اذ لا يلزم كونه عاصيا لعدم اتيانه بالمامور به لا يلزم منه كون
ما اتى به فاسدا والا لكانت النوافل المتقدمة على الفرائض فاسدة اذا لم يات بالفرائض وكذا ما اتى به
من الفرائض اذا لم يات بالباقي وهو معلوم البطلان والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير
موافقة للشرع فالمنهي عنه شرعا من العبادات لا يكون موافقا للشرع لاستحالة كون ما ليس ...
عين المنهي عنه وهذا القدر كاف في المطلوب واما الثاني وهو عدم دلالته على الفساد في المعاملات
فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع
لا تبع وقت النداء يوم الجمعة ولو بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في
ذلك بل لو وقع لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة فان المراد بالفساد عدم ترتب اثر المعاملة
عليها كما تقدم الثاني انه لو دل على الفساد في المعاملات لكانت دلالته عليه اما بالمنطوق او بالمفهوم والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر
عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المفهومية باللزوم الذهني وهو منتف هنا
فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع مثلا تصور عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه
وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في
العبادات عدم موافقتها الامر الشرعي ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون
موافقا للامر الشرعي بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا

كما

كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه
كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل تفريع القائلون بعدم دلالة
النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به ونقل عن
الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لانه لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم حصول
الامرين وهو الصحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها
وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما المخالف فقد احتج بدليل والتالي تقتضيه باطل
فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق كقوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك وقوله لا تبع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه ع عن باقي الصور المذكورة فلو اقتضى
الصحة فيها فيلزم الاول ان لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينه وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا للصحة
المنهي عنه ولا للازم وضعه احتج بان المنهي عنه اما شرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل
اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والعاطف عن موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان
النهي عن صلاة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة والاول ذلك المعنى الشرعي
اما ان يكون يحققه او لا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه
وايضا فانه لا يحسن ان يقال للاعمى لا تنظر والاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني
الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها
فانها غير صحيحة مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي فيها هنا على المنع كما يقول لمن
لو كيل في البيع لا تبع فانه ولو كان نهيا في ... سلمنا لكن متعلق النهي الامور
المعنوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها والحق ان يقال
ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل
على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال
لمن صلى صلاة فاسدة اعد صلاتك وهو حمل على المجاز المخالف للاصل قال قدس الله روحه
البحث الثالث المطلق ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول بنفي الاكوان واستغنا الباقي

امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع استحال قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على آخر كالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون النهي عن كل منهما بشرط عدم آخر وكذا الآخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الآخر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بتحريمهما معا لان المقدور قبح احدهما عند عدم الآخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الآخر وما يجب في كونه شرطا في قبحه

اقول المكلف اما ان يمكن ان يخلو عن كل فعل كالمتمكن الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المتمكن فاعلا لكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المحققين وانما شرط المكلف لانه بعد احوال المكلف عن طريان الفعل وبهذا حمل الشارع آخر مراتب العجز عن الصلاة ان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا لا يتمكن في القيام حال حدوثه الا حال بقائه فلا فعل هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من افعاله فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل كل منها لعدم تمكنه من تركه فيمتنع نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن لو قصد به التخلص من الغصب ثم كون النهي عن الفعل قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط وقد لا يكون ذلك النهي عنه لذلك وقد يكون مشروطا بعدم آخر او بوجوده او بالعكس اي وكون مشروطا ذلك الآخر مشروطا بعدم الاول او بوجوده فيكون النهي عنه بشرط عدم ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن كل منهما انما يتحقق عند عدم بيع الآخر فهو نهي عن الجمع بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه منهي عنه عند نكاح الاخرى فينهى عن كل منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني النهي عن الشيء عند عدم آخر انما يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة الاولى اذ كان كل

منهما مستلزما عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر فيستحيل اجتماع الضدين وما يجب في ان يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصنف طاب ثراه الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه ولعلها في صورة الثانية اذ كان كل منهما مستلزما عند وجود الآخر فلان المشروط لا يكون تحصيلا لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين ولا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون النهي مستلزما عند عدم الآخر ان يكون المستلزم مشروطا بذلك العدم العرض اقتضاء انهاء به والا لتناول ذلك المنافيات المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مستلزم عند عدم الآخر كما هو مستلزم عند وجوده **قال** قدس الله روحه **المقصد الرابع في العام والخاص** وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول **العام** هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة او لاسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن **اقول** لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث على الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف طاب ثراه عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه تخرج الاشارات والمعاني وقيد بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسما العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لاحادها وتشمل بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء والحيض وكلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن لا بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد للعالم للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا

عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واما ما ذكره المصنف طاب ثراه في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له ولم يستغرق معانيه كلها لانه صالح للكل والحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ ولم يستغرقهما لكن ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انما احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انما احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ القرء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة ولم كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لخرج عن حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قول بعضهم فان عمومه لا يتحقق ان يتناول مفهوميه معا ولو كان مرادا لخرج عن العموم لقال فان تناوله لمفهوميه معا لا ينفي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون ما هو اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها ولم كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله يصلح **المسألة الثانية** في الفرق بين المطلق والعام **اعلم** ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة ليكون تمام ماهيته من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا شيء من ذلك مع انها صالحة لان يقال لكل واحد من هذه المعاني على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران التعميم بها تكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان وما دال عليها باعتبار اقتران الكثرة المعينة التي لا تتحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كعشرة رجال وهي في الحقيقة معدود والعدد عارض

وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهي المعرفة كالرجال المعهود وغير معينة فهي النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر وقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والتحديد للعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فانه كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية **المسألة الثالثة** في عروض العموم **اعلم** ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا **لنا** لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعمومية حقيقة ولا مجازا **وفيه** نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكر نحو من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم اطراده **سلمنا** لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلاقة **احتج** المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شايعا كقولهم عم العطاء وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاصل في الاستعمال الحقيقة **الجواب** ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني** الحق ان للعموم صيغ تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد تستفاد الدلالة على الاستغراق الى الاتمام لفظا من كلام الجنس مع العموم والاضافة كعبيدي وحرف النفي مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى رحمه الله دلالة الصيغة على العموم بالوضع وهو مذهب الواقفية **لنا** لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل الاستفهام عن كل محتمل ولو كان من دخل الدار اكرمه مشتركا لما حسن الاستثناء منه

قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثنا لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض قام كل
انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغ وكذا جميع ونحوه
المنفيه نقيض المثبته الجزئية ونقيض الجزئي كل احتج الشيخ على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال
والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على صحة عموم كلها ايضا عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد
مع المجاز فلا يصح الاستدلال على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاحتمال كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة
الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب
ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة
ولا تستعمل في الخصوص الا مجازا ومنهم ابي تفصيلها وعنده المرجيه والسيد المرتضى رحمه الله وان ذهب
اخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص وتستعمل في العموم مجازا ونقل عن الاشعري
قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني
احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي
الى وضع الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة على ايجاده ومتى كان كذلك وجب تحققه
اما الاول فظاهر فان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الغير اياه ولا كلمة على الوضع
في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فكان باعثا له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري
واما الثاني فلان الفعل يجب ثبوته عند ثبوت القدرة والداعي وارتفاع المانع واما الثاني
وهو اقامة الحجة على كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم انه ليس كذلك فمتقدم عليه بيانا فان من
واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لو اما ان لا يختص افادته اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول
اما ان يتناول العقلا وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع
واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب
اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو من تدخل على اسمه فهو حسنه ومن مرادك
هذا والثالث اما ان يتناول لجميع من عدا العقلا كلفظ ما كقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن افعصيت امري او البعض كلفظ متى فانهم يعم
الزمان كقوله متى هذا الوعد وقوله ان كنتم صادقين تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

وكالفظ

و لفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وكانوا يحدث العلا فاحسن اليهم واما الثاني فهو
المحتاج الى فائدة العموم الى قرائن لفظ اخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقها
او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف النفي مثل لا رجل في الدار
واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة كذا استفادته من غيرهما ومنها العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم
فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات ومنها العقل وهو ثلثة أ ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته
فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يعمل بالقياس مطلقا او هذا النوع
وهو منصوص العلة كشيعتنا ب ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسئل عن من افطر
في نهار رمضان فيقول الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار
رمضان ج دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فانه يفيد انتفاء الزكاة
عند كل ما عدا السائمة اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم انه لو لم
يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي بأقسامه
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن
الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال لاخر من عندك يحسن
ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلا واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك من الرجال ام من الناس
فان قيل من الرجال يقول امن العرب ام من العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا
ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان واما قلنا انه لا بد من استفهامه عن كل مرتبة لان
القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده اولا وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة من
مراتب الخصوص واما الاخير وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه
نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه ولانه لو كانت
للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل
حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان
للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام

الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على
ذلك وايضا فانه يحسن استثنا كل صنف من اصناف العقلا منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال
والا الظالمين وهلم جرا والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي وانما قدم البحث عن عموم
هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلا وهذا بعينه دال على ان اي في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظ كل للعموم
لانه لو لا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان لكل ما قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال كل منهما في
تكذيب الاخر عرفا فكذا المقدم واما لزوم التالي المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا
اذا كان لكل مفيد للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض عليه الخطابي
بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه للايجاب الجزئي يكون
سلبه عموم سلب كلي كما في قولنا كل واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض
اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا لاستعمال اهل اللغة اياه في
غير العموم كما في قولهم ما كل بيضا شحمة ولا كل حمرا تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض مخصوص
وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض
ممنوع الا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا والاخر دالا على احدهما على جزئي معين
وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في
الدار رجل يناقض قولنا ليس في الدار رجل والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه
والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد رحمه الله على اشتراك هذه
الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن
من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يمنع من كونه
حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر منه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا ولما
المتكلم قد شرع عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فلان كل واحد من واحد من الصيغ المدعى كونها
للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شئنا من الافراد التي تصدق عليه اتفاقا والاستثنا عبارة عن اخراج
ما لولاه لوجب حصوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على
الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك

لانه

لانه قد يراد للعموم ارادة حقيقة اللفظ وتجاوزه مع انتفا الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال
ضرب القاضي فيحسن ان يقال ضرب القاضي فيقال نعم ضرب القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن الا
عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون
اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم
اولا هل تماد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق
قال قدس الله روحه البحث الثالث فيما اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس
ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم اكلت الخبز وشربت الماء عليه ولعدم تأكيده بالجمع وعدم وصفه به
وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا كما
اقول اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والرجل
هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الفخر
الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لانا نجوز ان يستعمال اللفظ في غير
موضوعه لعلاقة شايعة بالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من
اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم
ارادة العموم الثاني لو كان للعموم لصح تأكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه اجمعهم
ولا رايت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع
والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلما الفضلا واعترض باحتمال استناد عدم جواز
تأكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التأكيد والوصف وفيه نظر
فان التأكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا لا يسمى رجل بالعلما لم يجز ان يقال جا العلما
الفضلا بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جا العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال
جا العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فاستثنى منه والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله
والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس الزكي

والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا الاعمال رأيت الونا ثان الا الموصنين و لان الحسار بطالم جمع
افراداله ثان عدا الموصنين جاز ... المنكور قال قدس سره ومنها
الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة وموردا التقسيم مشترك واقل الجمع
ثلثة للفرق اللغوي بين صيغ الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الآخر واختلافهما في الضماير
احتج القاضي والاستاذ ابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة
وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو
المتحاكمان والاستماع لموسى وهارون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا
مانع في الآية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان
الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد
العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما
بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح
تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة
وموردا التقسيم مشترك بين اقسامه ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيه نظر اما الاول فلمنع
مساواة النعت للمنعوت في الشمول والظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به التخصيص
كما في المركبات التقييدية ولو كان نعتا بالمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه لم
ان التقسيم ... والمراد لا يجب اشتراكه بين الاخص المجرد ... كقولنا هذا الشخص اما انسان
او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع
اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال ونحوها فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره
ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك
وداود والقاضي ابو بكر والاستاذ والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن
ثابت واختار المص الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع
رجال ونحوها وفي التثنية رجلان ونحوهما فلو كان الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق
معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون

ابو بكر
فلامه السدس
جوابه

وبطلان

وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية
لم يكن بين ضميرهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفاء
معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية اذ يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية
الجمع للزائد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني
والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابع للموصوف في لفظه لا المعنى وكذا الضماير تابع للفظ دون
المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في
الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم عائد الى داود وسليمان
وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائد
الى موسى وهارون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق
عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا
فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك والرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى
المفعول وهما المتحاكمان فكانوا اربعة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله
معكم عائدة الى موسى وهارون وفرعون وقومه وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من
السنة لا من الاية المذكورة وغيرها مانع منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين
وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجماعة
من حيث هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا
قال قدس سره ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة
فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على
الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا
اذا تساويا من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين
باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا
لصدق الشيئين لتساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل للعموم لانه لم

يصدق
مطلقا اذ المراد مختلفة والاقرب البناء في ذلك على العرف اقول اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم حتى انه يقتضي نفي الاستواء
في شيء اصلا ومنع ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمص على ما نراه وفائدة الخلاف تظهر في القصاص الذمي من
المسلم فعند الشافعية لا يقتص لانه لا يساوي المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يقتص احتج الاولون
بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم والمساواة المنفية اما ان تحمل على
مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين
الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل
للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه ومورد القسمة مشترك بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل
وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعا له فان كان الاستواء
في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي
الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق المساواة
على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي كما هو فقد قال المص الثاني انه في جانب
الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق
على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا في كونهما مفهومين وفي
سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة
ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل
لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها
على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة
يمكن اشتراكهما فيها واما الدليل الاول فنعوا انه لو صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل
وجه لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن الآخر بامر ما على ان
بامر واقل تعينه وتشخصه والا لكان واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب
المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكرها سلب عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة
وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم

وما بطل

ومما يبطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء بالتساوي
فيه في امر ما ولم يكن ما هو المعين من القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن
الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما
متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد مستلزم
لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت
اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان نحو قولنا هذان متساويان في النفي الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه
وعدم استلزام نفي المطلق نفي المقيد ظاهر قال قدس سره ومنها الخطاب المصدر
بالنبي مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس يكون
تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر العوام بتصدير امر الكبير والجواب
انه عرف ان المراد الجميع ذلك قضاء العرف اقول الخطاب المصدر بالنبي كقوله تعالى يا ايها النبي
اتق الله يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا ليس بعام لامته الا بدليل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه
خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره وضعا ولهذا لو امر السيد بعض
عبيده بخطاب يخصه بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به ويحسن
ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيرها من انواع الخطاب وكيف لا يكون
كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة
للنبي عم ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به عم متناولا لغيره لكان اخراج ذلك
الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هولاء يعني المخالفين في ذلك لم يزعموا ان ذلك اي تناول
الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ من حيث اللغة بل زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو
قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم ح لا يكون ثابتا
على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد
بان العادة قاضية بان كل امر كان مقدما على قوم فانه امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب

الى مناهج العدو لعده اهل اللغة امر الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او
البلد الفلاني والجواب المنع من كونه امر المقدم امر الاتباع ولهذا يصح ان يقال انه وجه
امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع
اجماعا وما ذكروا انما هو بقرائن وهي ان المقصود من الاستيلاء انما هو بانضمام الاتباع ولهذا لو امر بما يحتاج
الى اتباع عرفا لم يدخلهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او استبقه او تصدق
فان عرف ارادة الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكنه يكون حينئذ امرا للكل
بحسب وضع اللغة بل الكلام انما هو في هذا قال قدس الله روحه ومنها اللفظ الذي يعم
خطاب الذكور مع شموله الاناث لوضع لا يتناول الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل
لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للمذكر احتجوا باستعمال اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا
والجواب ليس محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث
كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيها علامة
تذكير ولا تانيث كلفظة من او تظهر والاول متناول لهما جميعا على ما اشار في العموم والثاني كالمسلمين
وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك لدليل
ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل والمسلم لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك
والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما
جميعا او القدر المشترك بينهما والاول هو المطلوب والثاني هو قام والاخير باطل اتفاقا وكذا الثاني والثالث
باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور حال انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا
وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والسابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث
وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته
على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية احتج المخالف بنقل اهل اللغة على تغليب التذكير
على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث معه

فيه

والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اريد التعبير عن
الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وليس
على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لجمع الفريقين والنزاع انما هو في هذا قال قدس الله
روحه ومنها المقتضي لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار تصح للامور الصالحة للاضمار
مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الاستمتاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة
المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار وتعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر
شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك
امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان فلا يجب اضمار الجميع وهذا هو المراد
من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا
باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الاستمتاعات كثيرة كالاكل والبيع
وغيرهما فقيل يجب اضمار جميع الامور لما فيه من فوات الاضمار المخالف للاصل والاستمرار
واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد
فيجب نفيه لما عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض معين ولا استقامة
الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء منها وهو باطل او يضمر واحد منها
وهو الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح
ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا للغير في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث
يصدق على كل واحد واحد منها بعينه على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها
الى الحقيقة فلا قال قدس الله روحه ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل
التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي لحقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو معنى العام
احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي والعامة تخصيص متعدد والجواب المنافاة
في ارادة المطابقة للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام
في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه
ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا مع التخصيص بحيث يكون غيره ام لا

الحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل
ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء والا
لثبت شيء من جزئياتها عند رفعها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل الماكولات
تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله لا اكل
اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا
منه لانه مصدره واحتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي
هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد
والجواب لا نسلم انه الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث
بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي هو الماهية المطابقة لتلك الماهية
الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس
حقيقة الاكل العارية للمقيد وهو موجود في الخارج في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به فيحنث
قال قدس الله روحه ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
يدل على العموم كقوله عم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب
وفيه نظر لاحتمال علمه عم بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كقوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا
وفارق سائرهن ولم يساله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع او على الترتيب فان ذلك يدل
على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن
دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب
على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فائدته قال قدس الله روحه ومنها
العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في العام الخاص والعام مثل والمطلقات
يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية اقول اختلفوا في العطف على العام
هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فنفاه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين
المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه اما ان كان المعطوف مساويا للمعطوف

عليه

عليه في العموم والخصوص كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه
جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما
ثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم
في المعطوف مستفادا من دليل خارجي لولاه لثبت هذا الحكم قال قدس الله روحه ومنها
الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل قوله تعالى يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عم وانما يتناول
من بعدهم بالاجماع فانه معلوم ضرورة من دينه عم لقبح خطاب المعدوم اقول اختلفوا في
الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عم
او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة الى
الاول وانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني
لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطاب الشارع على التقدم ولا شيء
من المعدوم كذلك بما يعني فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه
ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته
والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعي فانه لا يلزم من كونه
مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق ليقرر الشرع الذي
الى بها من عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة
فلا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم
من امتناع خطاب المعدوم عدم تكليفهم فيشرط بعد وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم قال
قدس سره ومنها قول الصحابي نهى النبي عم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا
قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية عن قضاء
خاص او كلام خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر لان لفظ كان يدل على تقدم الفعل اما
دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه متعارف من قولنا كان فلان يصلي بالليل وقوله صلى بعد الشفق
لا يدل على تعدية الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى في الكعبة

صلى النبي صلى الله عليه وآله

لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم ومنها المفهوم وهو عام متمسك والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع
لفظي اقول هذه مسايل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر لا
يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلعم لا في
الحكاية وبين قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل
ان يكون عاما شاملا لكل الصور ومع الاحتمال لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص
وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال
كون هذا القول حكاية عن قضا خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور ومع ذلك لا
يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلعم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه
اخبارا عن قضا لجار مخصوص معروف فيكون اللام للعهد كما يقول الاحاجية من ثبوت الشفعة للجار
المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حملها على تعريف الجنس في
جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه
ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلعم يجمع بين
الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا تقتضي الا تقدم
الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال
كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مواظبا على التهجد ومتى اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة
الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلعم بعد الشفق ولفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض
بالاشتراك فلا يجوز حمله على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك
على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي في الكعبة لا يمكن ان يستدل
به على جواز الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة متواطئ يحتمل الفريضة والنافلة على السواء ولم يعلم
منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المحكي عنها واحدة اذ ليس كافيا في صدق قوله صلى
والاصل عدم ما زاد عليها ومع ان كانت تلك الصلاة فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على
العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم متمسك له عموم الموافقة ومفهوم المخالفة
كا

كاشتى وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف
عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم
والفحوى لا تمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما انكان لان العموم
لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم
عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم
فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ تشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس
اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه واختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم
عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ ومع ذلك يكون حكمه بعموم اللفظ المفهوم انما
هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال قدس الله روحه الفصل
الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب وعنه
المقتضي اخراج بعض ما لم يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار
ما فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثنا والشرط والصفة
والغاية والصنع وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط استعمال المعنى كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد
الا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شي ولا كذب ومع التخصيص حتى
ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين
بقا الكثرة لنحو اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف احتجوا بانه مستعمل
في غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية اقول لما فرغ
من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه
اما الاول فقد عرفه المصنف طاب ثراه هنا بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله
الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه للظهور معناها والمراد ما تناوله الخطاب بحسب
وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المتكلم
والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى رحمه الله والشافعي
فعندهم ان التخصيص اخراج ما لم يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا الكلام

وغيرها

ونبه ذلك على مذهبهم ركون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل هي موضوعة له وللخصوص
على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع
ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا
وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ
فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك
وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح الا
فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سوا كان الدليل لفظا او غيره
واذن كل منهما اعم من الاخر من وجه ولا تعقل بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص
جنس للاستثنا والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة على ما سيأتي
تفصيله واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان اتحد امتنع دخول التخصيص
فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب وانما يتصور ذلك اذا كان متناولا لاكثر
والابعاض ولن يكثرا احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول ليعم كل مكلف هذه السنة
ويخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم
الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف حكم هذا اليوم الا المريض والمسافر ونخل لهم زيد
هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى
وهو ثلاثة العلل الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض
على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفا
الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض
تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه
اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون ما عداه عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون
في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شي ان الله على كل شي قدير وهو تعالى شي
وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شي بعض الاشيا وهو ما عدا الله تعالى والثاني
مثل قوله

مثل قوله اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن فيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البدا
واجيب بانه لا ايهام مع احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص
العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله
درهم ومن عندك وتبينه بما شخصا واحدا وفي غيرهما من الفاظ العموم خلاف فمنهم من جوزه بالاولى
ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغ الجمع نحو اقتلوا المشركين ويجوز في غيرها الانتها الى الواحد وهو منقول
عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقا الكثرة بحيث تقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن تلك
الكثرة معدودة الا ان يستعمل في معنى الواحد لتعظيمه واختاره المحققون المتاخرون ويدل عليه استقباح
قول القايل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة لا غير من الف احتج من جوز التخصيص
الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه
وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق
لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز الاطلاق
العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان
اطلاق لفظ العام عليه مجازا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية
الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم
للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى وهذا خلو
من المعارض كان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه
قال قدس الله روحه البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض
والاسم يفيد المتصل شيا ولا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان الاعلام
على المستقل لو قال لا تجوز لكان المسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي او اللفظي فمجاز
لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به خلافا لابي ثور الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض ما لا
لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المعنى في غير محل التخصيص

ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته
في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بانه تجوز به عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى من الاخر
لعدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء
البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في نفي المجاز احتج ابن سريج
بانه على تقدير وجوده امتنع التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل
بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل
هو مجاز ام لا فقال الحنابلة انه مجاز مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال
ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او
نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف اختار هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي
يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج منه
[illegible] فيكون حقيقة لانه مفيد الاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض
بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون
الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام
في الثاني واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من عدم كونه ليس مفيدا للكل بمعنى
خاص [illegible] بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص [illegible]
ما تناوله اللفظ بحسب الوضع لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلانا لا نزعم انه مجاز [illegible]
العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد علينا مثل مسلمون والمسلم بل لان
دلالته على [illegible] يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل
مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض معناه لقرينة [illegible] المجاز [illegible] العام
المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء
مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل [illegible]

لرخص

ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد به البعض لم يبق حجة
فيما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا واختار فخر الدين والمصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان
اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي
والا فان انعكس لزم الدور والا لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد
من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع متوقف على كونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور واذا ثبت ذلك لم يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص
كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابع للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق
لم يرد منه الاستغراق فكيف يصح ما ذكره من دلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير
ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا لمراد اللافظ وهو غير معلوم
قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر
فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا
له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة وموقوفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع متوقف على كونه
حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه [illegible] كونه حجة في المجموع [illegible] لكونه حجة في الافراد [illegible] لا انه
متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخص العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا
من وجه ومبينا من اخر فيكون حجة فيما لا احتمال فيه [illegible] ذكر [illegible] المثال الثاني كقوله اقتلوا المشركين
الا بعض اليهود اذا المراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود ولا يتناول الاحتمال فيه
وغير حجة في قتل اليهود [illegible] الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت
والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم حجة
وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح
للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت
الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من
وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق
اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله

على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه مخصصا [illegible]
عليه وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة والجواب بالمنع من عدم
الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد
مما غايره عنها وفيه نظر لما تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم
ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بمقتضاه
والا عمل بالعام ولم يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء وخالفه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم
ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك
بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم
التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود
في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ على تقدير وجود المخصص يكون العام حجة في ثبوت الحكم لما عدا محل التخصيص
فايقن بتحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وعلى تقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل
مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج
ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم التخصيص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام
حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط يستلزم الجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل
بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان
غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال
قدس الله سره البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا واخواتها
وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك
وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل
والا لكان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء [illegible] كان فيه
وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة عن تراض الا ابليس [illegible]
كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا اخلاف فيه [illegible] وقول
ابن عباس محمول على قرانه اليه وجواز تاخير اللفظ اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا

وما كان لمومن ان

شرع

شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم استقلاله
على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه
واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في حده
فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده
بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل
ورايت القوم وزيد لم [illegible] ليست باستثناء وفي عكسه بخروج الاستثناء
من العموم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا الاستثناء معنى يدل عليه
القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل
به بحرف الا او احد اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل حقيقة مدلولا عليه باللفظ والمصنف
عرفه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او اخواتها
فصل يخرج به عن الاستثناء ما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم
يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه
في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهو خلاف
الاصل وله اقسام فمنه المتصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم
الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو
حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لان الاخراج منه الموجب لاستثنائه
حقيقة الاستثناء ان كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم
مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل والتقدير
[illegible] الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج
منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء
ويتحقق الاخراج منه لكان يجوز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل منهما يشتركان في مفهوم واحد
ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد
ورد الاستثناء من غير الجنس في القران العزيز [illegible] حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان

[illegible]

لمن لم يسئل منهم الا الخطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من جنسه فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن لانه مخلوق من نار والملك مخلوق
من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست
من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو ولما
الخامس فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة
من غير الجنس اما الاول فليست الا فيها بمعنى لكن بل بمعنى لكن او بمعنى ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا اذا اخطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين او بان يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم او يرمى من بعيد
فيظنه صيدا او هجما وهذا التأويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلا نسلم ان ابليس ليس
من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة
من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من ان يكون في الملائكة من هو كذلك
من الملائكة ولكن لو تم لدل على ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه شارك الملائكة في الامر بالسجود فكانه قال فسجد
المأمورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان معنى الا ليست للاستثناء
بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وبهذا الجواب عما بعدها سلمنا الا ان
حقيقة الاستعمال لا يدل على الحقيقة وكيف وهو موجود في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر
هذا فاعلم انه شرط في الاستثناء مطلقا الاتصال حقيقة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء
ما بعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج الفصل بينهما فاصلا في الحقيقة
ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء
اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر اثنا الوجادة الاستثناء بعد مدة
لم يستقر شيء من الوقعات كالطلاق والعتاق وغيرهما ولم يعلم صدق الحنث في الايمان فيهما اصلا لجواز الحاق
الاستثناء به فيتغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الحوالة محمول
على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين ولم يأت به لفظا لو فضائلها بعد ذكرنا من الدليل قال
قدس الله روحه **البحث الرابع** في احكام الاستثناء الاحوال الاستثناء المستوعب وهو باطل اتفاقا كما لو قال لا جماع
على الزمن قال له عندي عشرة الا عشرة فانه يلزمه واحد قول القاضي ان هذا الا قيل باطل بقوله تعالى

ان عبادي

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه
بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي لضعف
لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد **اقول** لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع
في ذكر احكامه وهي مسائل المسألة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له علي عشرة
الا عشرة وهل يكون الاستثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء والاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما
وقصروا الجواز على الاقل وذهب الاكثرون على المنع من جواز الاستثناء الاكثر بعض القضاة والاكثرون على
جوازهما وهو المختار لنا اما على الجواز فلان قال على عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا
صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك وبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله
ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الاستثناءين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه
في احدى الاستثناءين وفيه نظر لمنع انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير
دالة على ذلك فانه ليس كلما حلف ابليس على فعل يكون واقعا سلمناه لكن العقل دال على ان غير
المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في
الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبعين لابليس
كابليس نفسه وحينئذ لا يبقى في الاستثناءين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين
المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاستثناءين جميعا اقل
من الباقي على انه يحتمل ان لا يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي
لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم
طريق والحاصل عدم ذلك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل
لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه
لو جب قبوله لان العرف وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصل والجواب
المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع كما لو قال له ديناري

على الا دينار وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لبطل فيما
كما لو قال له علي عشرة سقطت ثلثة والتمام يحصل له كما هو عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء
كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة وكان الاتصال
شرطا للتحقق وعدم الاستيعاب شرطا للصحة والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية
جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال **قال** قدس الله روحه والاستثناء من الاثبات
نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا انه يكتفي في الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج لعدم
الثبوت في قوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم
بالنفي والاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم
يقتضيه والاول يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الحكم
لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية والخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن
الاول ان الاخراج ليس من الصلاة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلاة الا صلاة بطهور ولا نكاح الا نكاحا
بولي فيبطل النقض وعن الثاني والثالث انما والا ان في طرف الاثبات **اقول** هذه المسألة
المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم انه لا نزاع واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف
في الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكر الحنفية ابو حنيفة احتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يكن
الاسلام به خروج من اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وبيان
الملازمة ان الاستثناء يفيد نفي الالوهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فان قائل لو قال لا
عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة منهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم له
من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقيا في الاثبات ولان ذلك منقول عن
واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت الحكم
بمجرد الولي والصلاة لمجرد الطهور لقوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه
عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص

عن

عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا
فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا
بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اعني ان الحكم بالنفي هو لا يستلزم الحكم
بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم
عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اعني رفع العدم وهو مستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم
امر ذهني والنفي امر خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية
بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلاة
والنكاح فيها فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلاة الا صلاة بطهور ولا نكاح الا
نكاحا بولي وحينئذ يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلاة
والولي شرطا للنكاح والمشروط يعدم بعدم الشرط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث
انهما وارادان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو
غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات
لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض لكم بطالب
على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام
المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في
جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء يا ثوب الا زيدا **قال**
قدس الله روحه واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء
دليل عليه ويضعف بانتفاء الاخراج حينئذ وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فلا صيغتان
ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج **اقول**
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة
الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالالة في المثال قرينة دالة عليه كالتخصيص في الاستثناء
وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب
وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المصنف القولين جميعا بانه لا اخراج على التقديرين فلا يكون متحققا فلا يتحقق

الاستثناء منه خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع
للاخراج حيث استعمل في غيره وهو خلاف الاصل والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها
ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله
في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** قدس الله روحه واذا تعدد الاستثناء رجع
الجميع الى المستثنى منه مع العطف او تساوي الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى الاول لا الى المجموع ولا
الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية للاقرب **اقول** العدد
قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة
تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف اكتفى بذكر الاخير
اذ يعلم منها حكم الباقي **الاول** اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا
فان كان **الاول** كان راجعا الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء
تكرر حرف الاستثناء كقولك له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين اولا كقوله له علي عشرة الا ثلثة واثنين
وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة
او الاربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا للمحذور من الهذرية واما ان يمكن عوده
الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحد فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو الواحد
هنا الى المستثنى وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول
او الى المستثنى منه خاصة او الى الاجنبي منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما
بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما
معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من محل النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من محل الاثبات وانه
مح واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه
لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام الى
الهذر **قال** قدس الله روحه واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط
وعلى قوله له خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة الى الاخيرة
لانه خلاف الاصل فيما دار البلد فيه ومن الهذرية فيما رفع الضرر وهو الواحد واختصاص الاخيرة

للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء فكذا في غيره رفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر
انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى ره بالاشتراك لان الاستعمال
دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل الجمل وبعضها على الحال والظرف وكذا في
الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سوى الحدث القصة كالقذف اوله
كقوله اطعم ربيعة وجهز والعلماء الفقهاء اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال
او احدهما وليس الثاني ضمير الاول مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال كان
الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احداهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة
ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل
حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية **اقول** هذا هو القسم الثاني وهو تعدد
المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف
بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد منها فقال الشافعي يعود الى الجميع
وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى ره بالاشتراك بين عوده الى الجميع
والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل
اخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية والاضراب هنا شيء
ماني الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها
الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف وهي قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة
او لا مع كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما
مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في
الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا
الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان تعلق احدى الجملتين بالاخرى

اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة
واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها
الى الاولى فكان كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن
القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه **وفيه** نظر
فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يتم في بعض الصور
اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال اخرون ان ظهر كون
الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان محل التوقف **واحتج** الشافعي على
مذهبه بثلثة وجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها اجمع وفاقا
فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله
في اية القذف اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا **الثاني** اذا قال
له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين معا وفاقا والاصل في الاستعمال
الحقيقة فاذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث
مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول
القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية
راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا اما هنا والجواب عن **الاول** بمنع الحكم في الاصل
وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه
ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه وان كان
بينهما فارق جاز انتفاء الحكم عنه ولا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط
بالجميع فلم يتم منهم **الجواب** بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام
فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق
به لا مطلق الكلام وح انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدللنا
على تعلقه بها اجمع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن
الثاني ان الاستثناء هنا انما رجع الى الجملتين دفعا للمحذور وهو الهذرية لاستحالة رجوعه الى احدهما

ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع
الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة
وبين عطف بعضها على بعض بطل القياس لانه يكون قياس الشيء على نفسه وان سلمتم
جاز انتفاء الحكم في الاصل الى انه فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير
جائز عند اكثر الادباء **واحتج** ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول عملنا به في محل واحد صونا لكلام العاقل عن الهذرية فبقي الاصل في باقي الجمل سالما
عن المعارض وخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما
خصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية
ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه
وبان الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك
الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها **وفيه**
نظر اما الاول فلمنع كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا
للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة
انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب للاختلاف
المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على الاقرب
فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء الاخير من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول
يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل
قياسها عليه واما **الثالث** فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها
اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى اخر الجمل موجب وجارية اللغة واختصار
وكونه ادخل في باب البلاغة فانه لو قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق
وعاشر الفقراء الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على
الفقراء الا الفساق **واحتج** السيد المرتضى ره على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل في كلا

يرجع الى الجميع كما في قوله احمده وخفه الاشنه والعاجم الا العفيين كما في المستثنى من
المستثنا فاستعمل في الجميع واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام
المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك يؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه
يصح على كل الجمل وبعضها في الحال والظرف الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما
او يوم الجمعة او في المسجد وكذا في المستثنا والجامع كون كل واحد منها فضلة اي بعد تمام الكلام والجواب
عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق
لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعليه المنع
على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصل عدم
الاشتراك **قال** قدس الله روحه **البحث الخامس** في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
وصيغته ان وتختص بالمحتمل واذا وتشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واي واين ومتى وحيث واينما
واني وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى التقدم لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد
يتعددان او احدهما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه
حكم الاستثناء سواء تقدم او تأخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحياة او شرعي
كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت الدار فانت كذا والمشروط يحصل عند وجود المؤثر او زمان
الشرط ان امكن وجوده دفعة والا اخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام
اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به يوجب
تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانه غير مانع لدخول جزء السبب وعكس بالشرط المساوي وقال بعضهم
الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاض عكسه بالحيوة القديمة فانها شرط العلم
القديم ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا
ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه بجزء الشرط وبكل جزئية المشروط فانه يلزم من نفيه
نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وبالحد

المتضايفين

المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف
والمصطلح عليه ما عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طرده بوجود المؤثر وبذاته وعلته
فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسه بشرط تاثير المؤثر فانه شرط وهو
الاخر والحق ان يقال الشرط الذي ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه مطلقا ومغايرته لسببه مطلقا
فالاولى هو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط
واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف وبقولنا ومغايرته
لسببه مطلقا خرج الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان للمشروط
المحقق مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وتشترك فيها المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا
كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ولم يذكر هاهنا المصنف رحمه الله مثالا لما ايك
خرجت خرجت معك وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هذه ام الباب لانها حرف وكلها?
من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف وقيل ولانها تستعمل في
جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واينما
للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق مثل اتيك اذا احمر البسر وشيخ المصنف رحمه الله منع استعمالها في جميع
صور الشرط وذلك لانها انما تدخل على مثل اتيك ان جاء زيد ولا تدخل على المحقق فلا يقال اتيك
ان طلعت الشمس بل يقال اتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما يحسن قول القائل
اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي اتيك وقت
طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع ولم يبق شرطا فان شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
ولهذا تدخل ان على المتحقق اذا فقد التعليق لا الظرف مثل لم كان الا ان تحبوا لما كان حسنا ولم
كانت الاربع زوجا لكانت عشرا او بين وشرطه اي شرط تعلق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون
متصلا به كما في الاستثنا فلو تراخى بما لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام به كما انه
لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على المشروط كان الاولى تقدمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما
اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط والمشروط اما ان يتحد او يتعدد والتعدد اما على الجمع او على

البدل فالاقسام تسعة ا ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعطه درهما ب ان يتعدد الشرط على
الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج
ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط
في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا منقسما الى معين
والى غير معين والتاخر جعل في التعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء د
اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا ه اتحاد
الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاع تمر فالواجب اعطاء
احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط و تعدد الشرط على الجمع مع تعدد
المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ز تعدد الشرط على الجمع مع تعدد
المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح تعدد الشرط على البدل مع تعدد
المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على
البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه
فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثنا
الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يختص بما يليه
من الجمل حتى لو تعقب الجمل الاولى اختص بها دون ما عداها وكونها اي الشرط العقلي قد يكون مستفادا
من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا من الشرع
مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما استفيد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك
وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان
اهل اللغة وضعوا لفظ الشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه واول زمان وجود
الشرط ولو كان المؤثر موجودا قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط
متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان
الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قيل وجب وجود المشروط عقيب وجود اخر
جزء منه وهو انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والا فوجب ان يتاخر المشروط الى حصول جزئه?

اول

اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سوى كان الشرط مما يوجد دفعة او يوجد تدريجا
لانها يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول
اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه **قال** قدس الله روحه **البحث السادس** في الصفة وهي
تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد
او الى الاخيرة كالاستثنا **اقول** الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه
اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم قريشا الطوال فانه لولا التقييد
بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سوى كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسوى كان طويلا
او قصيرا في الثاني فباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من
الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلناه وقد
تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن
عوده الى الجملة الاخيرة خاصة والى الجميع والبحث فيه كما في الاستثنا على حد واحد وقد
عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف **قال** قدس الله روحه **البحث السابع**
في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت
منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا كالمرفق ولا يصح تعددها والا كانت الاخيرة هي
الطرف ان ترتبت والمجموع هي الغاية ان اتفقت **اقول** غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما
الغرض المطلوب منه والثاني نهايته وآخره وطرفه ومقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ
الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية بل كانت
وسطا هذا خلف **وفصل** فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلا عن ذي الغاية بمفصل
محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما
بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى واغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق لم يجب لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل
لذلك اولى من بعض فوجب دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف رحمه الله **وفيه** نظر

فان الدليل المتقدم حكم بوجوب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا فلا ينافي ذلك في
عمل الموافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب عمل الموافق اعلى النحو
لوجوب غسل الايدي من حيث انه انما يجب الوجوب الاصلي والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة
ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن
وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها منها واعترض عليه بان مثال
الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا غاية كل واحد وفيه
نظر فانه لم يدع ان التعين في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها لا تترتب
في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها
ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم
الغاية على كل واحد منها او جزء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو
قال اكرم زيدا دائما الى ان يكلمك او يحضر فالغاية احدها لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية
لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة فالتعدد في اللفظ
في الحقيقة واحد لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان
الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو الغاية واعلم انه يجب ان يكون
مخصصة للعموم فقد ما ان ما كان مثل اعتق عبيدي حتى الصاغرة وتصدق باموالي حتى
ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد
بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما
في المحرم فان تحريم وطي امرأته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم
الوطء في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال قدس الله روحه الفصل
الثالث في المخصص المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل الامر ورد
كما خرج عن قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قضت بامتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي
والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متأخر والقياس على امتناع النسخ والجواب
المنع من الصغرى وبطل القياس بقطع اليد فانه انما منسوخ عنه عقلا اقول

من البحث عن المخصص المتصل شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون
حكمه متقدما قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون
نظريا فالاول مثل قوله الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون
في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من
تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل
متاخر عنه ولا شيء من العقل بمخصص للعام اما الاولى فان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء
يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا
عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي توجب استحالة المقدم والجواب
عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا
ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون
دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول
بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فانه لما كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا
فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث
ان الناسخ يعرف لا انتهاء مدة الحكم المنصوص للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بمجردها
بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمناه لكن نمنع
علية الجامع وقوله طاب ثراه احتجوا اشارة الى نفي التخصيص بالعقل وانهم لم يذكروه اولا
باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال قدس الله روحه البحث الثاني
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله واولات
الاحمال اجلهن وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
ولاستحالة العمل بهما او اهمالهما او بالعام في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية
بقوله تعالى لتبين للناس ولا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا
لكل شيء ولان تلاوته بيان والمخصص له بالمنسوخ ولا اشتباه مع ورود التخصيص اقول اتفق

العقل

المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب بايات اخر منه خلافا للظاهرية
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني
فظاهر ولان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما
مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال
الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه
من المعارض والخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتج الظاهرية
بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه اما الاولى فظاهر واما الثانية فلقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين احدهما
المعارضة بقوله تع وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب
لانه شيء وثانيهما ان تلاوة الاية المخصصة بيانه وان التلاوة مستندة اليه عم ولا اختصاص بيانه عم
بالمشتبه من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عم ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه بيانه قال قدس الله روحه البحث الثالث
يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة وبالقران كقوله تع تبيانا لكل شيء والقران بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم
واية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث
ولا يجوز تخصيصه بهما لان وقوعه مع سبق احدهما خطأ اقول قد اشتمل هذا البحث على
مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان
احدهما اخص من الاخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكقوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه

بقوله القاتل لا يرث م

حصرا

مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل اليه بيانه عم عدم افتقاره بكلم
الى بيان وانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة
بالقران لما تقدم ولقوله تع وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه
تع جعله تبيانا للكتاب لقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب
مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر وهو دور والجواب ان الدور انما يلزم لو قلنا
ان المبين من الكتاب بشيء من السنة هو مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا
لسنته مبينا لما احتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة
منزلة ايضا بدليل قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما احتاج الى البيان منها
الثالثة يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فظاهر فان الرجم ليس
مخصصا للاية المذكورة لانها لم تشعر بعدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه
الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو
متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القران العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث
وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد
كالامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع نفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل
او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب
ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عم فلو كان في
الكتاب العزيز او السنة المتقدمة شيء ينافيه لكان متقدما عليه فيكون الاجماع خطأ لوقوعه على
خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال قال قدس الله روحه البحث الرابع
يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم اذا تناوله حكم الكتاب في حقه ثم ان علمنا ثبوت
وجوب التاسي له مطلقا او في ذلك الواقع كان تخصيصا لغيره ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص به وجب التاسي كان الفعل ودليل التاسي مخصصا

بي حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع العقل اقول
اختلفوا في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية
والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا له عم
دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب تاسيه
عم في فعله مطلقا اي في كل واقع او في هذه الواقعة او لا يدل والاقسام ستة آ و ب ان يكون متناولا
له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه ثم ان قلنا بوجوب التاسي
به او لا دل الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام
دليل عصمته عم اليه ج ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما
لو قال عم الوصال حرام عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور
واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ
والمخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي د ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي
وح لا يكون فعله عم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة
الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا ه ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال
محرم على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مباحا له ومخرجا له من العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام
منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص
والناسخ ليس مجرد فعله عم بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عن العموم دون
امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين الموجبين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي
وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا
عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقته فالحكم كما تقدم والا تعين
تخصيصه عم من العموم دون حكم العام في حق الامة و ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي
فهذا يدل على خروجه عم وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته عم وبقي العام معمولا
به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عم اي في حقنا بان دليل التاسي به اعم من العام
المفروض لشمول الاول وجوه متابعته في جميع افعاله التي علم وجهها واختصاص الثاني بصيغها

وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي
مجردا بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال قدس
الله روحه تذنيب لو فعل احد بحضرته عم منافيا في العام ولم ينكر عليه كان تخصيصا به
فان ثبت ان حكمه عم في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول
اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي عم ولم ينكر عليه
مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما متمكنا من الانكار او
حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عم
بالانكار للمنكر مع علمه واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض
ثم ان ثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التخصيص التقرير تخصيصا للجميع وهو في
الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يبقى مقتصرا على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه
ان لم يثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا
يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على
النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل
فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام
قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال قدس الله روحه البحث الخامس يجوز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لانهما دليلان والجمع بينهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا
بين الدليلين وقد وقع كتخصيص واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا آية الارث
بقوله عم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى ره منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف
يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع عيسى لان العام قطعي والجواب ان
متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنع السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا
وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان
قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان العموم

الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخاص
مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا تكلمنا على تقديره واما الثاني فلانه
لولاه للزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل
باطل اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من
جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما
مستقلا لا من حيث المعارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث
فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح
على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محل النزاع اقوى من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص
خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
بقوله عم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص
العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكره من الاخبار وكونه مستفادا بطريق الاحاد فغير معلوم
والحجة لانه حرر مذهبا الى السيد المرتضى ره ان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف
يكون حجة مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب
الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر
الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب
قطعي المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعيه واما خبر الواحد
فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا وح يجب القول بالتخصيص جمعا بين
الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في
عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد
خلاف ظاهره من غير قرينة على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين
ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا

قال قدس الله روحه البحث السادس القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا
يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل
الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص في قوله اينقص اذا جف
لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وهو انما
يتم مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله عم في الغنم زكوة ان
قلنا انه حجة والا فلا اقول تشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز
بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى
جوازه ومنع الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبل جاز والا فلا وقال اخرون
ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف ره اختار انه لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص
به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع
من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف فحجة الاولين ان عموم الكتاب
والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب
فيما عداه لما عرفت من استحالة ابطال الدليلين مطلقا واعمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه
وهو معنى التخصيص واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا
يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه مستقلا عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه
بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس
فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم
في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم
المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقدمه عليه تقدم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون
بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين
فكان اولى من الغائهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا تخصيص به لان تقديم الخاص على العام
انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام
على افراده اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على

الاقوى وهو غير جائز كما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عم الزكوة واجبة
في كل الغنم ثم قال عم في سائمة الغنم زكاة فان المفهوم دال على اسقاط الزكوة عن المعلوفة والعام دال على
وجوب الزكوة فيها قال قدس الله روحه البحث السابع العام والخاص المتعارضان
ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم
بني العام على الخاص لما تقدم احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر فصار كما لو تاخر الخاص
ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام كالتنصيص على الجزئيات ولما كان الاصل خاصا
فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ونخص قول ابن عباس بالخاص المتاخر والتنصيص
على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم
ولان الفقهاء لم يزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه
مخصصا وناسخا ومنسوخا اقول اذا ورد عام وخاص عن رسول الله صلعم وهما كالمتنافيين
مثل ان يقول في الخيل زكاة ويقول ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يعلم تاريخهما معا او لا
او لا والمراد بالعلم بتاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان
يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة آ ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص
مخصص للعام وهو اختيار المختصر لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح
والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا
بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال بعضهم ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد
الخاص لخلوه عن المعارض ويتعارضان في مورد الخاص وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص
وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب ب ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل
حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام وهو
متفرع على جواز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري ومن وافقه
وان كان الثاني كان نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعده ولا يجوز ان يكون تخصيصا او بيانا
لمراد المتكلم فيما قبل لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا ج ان يعلم تاخر العام

معنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي
وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه آ ان العام مناف للخاص متاخر عنه
فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر ب ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي ج العام في تناوله
الافراد جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين
وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الفرد بالحكم
المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع
الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة
العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم
العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطال الخاص بالكلية
والمطالب ثم ان اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص
اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كونه ناسخا
ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر
الخاص اولى لما مر من دليل العام المتوقف بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على
تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص
له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق
بينهما ظاهر فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه
تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وههنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك
واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا
يخصصون العمومات بما عارضها من الاخبار الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما
ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا وهذا حيث تساويا
في القوة والضعف اما لو كان العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد
فالحق انه مع اقترانهما او كون العام متاخرا عمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا وفي نسخ المتواتر بالاحاد

غير واقع على ما ياتي قال قدس الله روحه الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه
مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه فلا اشكال في تبعيته اذا خرج او المعرف مثل لا لمن
جواب من قال اكل عندي يختص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال
والاخص ان كان في الجواب تنبيه على ان السائل كان يحتمل ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد وان
لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالحق انه يعمل بعموم اللفظ الاخص من السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ
الموضوع له انتفاء المانع عن كون خصوص السبب مانعا لامكان اعلموا بالعام ولا يختص بالسبب ولان
اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان هو عموم
السؤال عنه يختص به والا لزم تاخير البيان والجواب جاز ان يجيب بالاعم نعم دلالته في
محل السؤال اقوى اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انها
وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا عن سؤال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه
الى السؤال او لا والاول وهو اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب الوضع كذلك
او الى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال
والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول يعني لا اكل
مستقل بالدلالة على معناه بحسب الوضع الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار
كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مختصا بالسؤال لانه غير مفيد بدونه
فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير
احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص
من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلاثة الاول اما المساوي مطلقا
فانه لا يتقرر عن افادة حكم جزئيات السؤال عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوزها اي لا يدل على حكم
غيرها كما لو قيل عم على المجامع في شهر رمضان فيقول على المجامع في شهر رمضان الكفارة واما
الاخص فبشرط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كالوقيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور
الخيل زكاة او ليس في اناث الخيل زكوة فانه في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث

التي هي محل الحمل والزيادة وكما في اسقاطها عن الاناث تنبيه على اسقاطها عن الذكور ولا يكون السائل
من اهل الاجتهاد ولم يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل
السؤال وهو ما يكون الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك
الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مختصا
بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم اخر وهو اكل ميتته فلا اشكال فيه
بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم في غير محل بان يذكر ما لم يكن مسؤلا عنه فهو حكم مبتدا
لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محل بان يذكر حكم جنس
الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكمها المسئول عنها فيه مثل قوله وقد سئل عن بير بضاعة
خلق الماء طهورا لم ينجسه شي الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة
بعموم اللفظ الاخص من السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ
وقال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم
وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح
للمانعية لامكان اجتماعه معه كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي
وانتفاء المانع يجب وجود المقتضي وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية
وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك
يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال
ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب
خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر
واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها
على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان
ما وقع السؤال عنه او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب
والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز كون
مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيصه بالسبب

ولانه تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو كانت دلالة العام على المتناول عنه اقوى لكان ارادته من العام صلوة
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو لم تدخل في منطوقه قال قدس الله روحه البحث
الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز ان يعمل بدليل دل له ولا طعن ثم وذكر
البعض ليس مخصصا للعموم الشافعي في ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها وظاهر العموم
اولى من المفهوم والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يقررها
الاجماع او النبي عم عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخطاب مثل وهو بكل شيء عليم
بخلاف الامر وعلو منصبه عم لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا تخرجان المتصف بها
عن العموم الا فيما شرط فيه الملك والاسلام ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يقدم عليه وقصد
المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي
تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء
العطف التشريك العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان
العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا
كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع وعود وجوب رد الاستثناء والضمير والحكم الى
بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات لا يخصص
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والضمير مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا يعني الترغيب في الرجعة فانها تاتي في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص
بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال
الا من قتلي ما لو كان حمل الرجال على الذين يعود الاستثناء اليهم من الاحرار عادات وحمل على
العموم بمعنى المجازية في الاستثناء وبعيد بعد الاشتراك بعضهم علامة اذا الكناية في الاستثناء
يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب التوقف اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم سواء كان صحابيا او غيره
وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكر الشافعي مثاله رواية ابي هريرة
ان النبي عم امر بغسل ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ

الموضوع

لو كان حجة م

الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال انه اشتبه
في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بانه خالف الراوي
ظاهر العموم فانه ان لم يكن له دليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان له دليل يقتضيه وجب اتباعه
فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل تقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو اعتقد
كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية تخصيص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي
عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام
جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان
الكل يحتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما
منافاة فلا تخصيص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة
على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف
فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت
حاصلة في زمان النبي عم واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص لو كان مستفادا على
التقرير وعلى هذا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عم وان لم يكن حاصلا في زمانه او كانت حاصلة
ولم يعلمها او لم تغلبك ولم يطن احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة
خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يجتمعوا الاجماع لم يحكم بالتخصيص
لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة لان افعال
العباد ليست حجة على الشرع الرابع كون المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه
عن عموم خطابه سوا كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تع وهو بكل شيء عليم وهو
تعالى شي ويصح ان يكون معلوما له لا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما
الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من زارك فان ذلك يقتضي وجوب السلام على مولاه عند زيارته
في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود
المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو صالح للمانعية للحقيقة فيها الى

صرح بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا او قال
في الدين الامر الذي جعل من اكتفى لمن دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة
وهو بعيد وقول المصنف طاب ثراه بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعل لانه
يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعل فهو حق وقد تقدم القول في ان ارادته لا تندرج تحت
متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق
مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي عم وللامة مثل قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شذ انه مختص بالامة لان علو منصبه
عم يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي عم بقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي عم بتبليغه كالايات
المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل
فيهم وهو حسن لانه مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب فيتم على ما تقدم السادسة اختلفوا
في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار ومثاله قوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك
هل يكون متناولا للعبيد والكفار فالاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم من بيان
كونهم مخاطبين بالفروع واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود
اذ التقدير شمول الخطاب الموجه لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية
والا لاستثنوا عند التصريح بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم نعم العبادات المترتبة على الملكية
كالزكاة مثلا لا يراد العبد فيها لعدم صلاحيته لها كما لا يراد الاعمى في قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من
ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمته
سيده في كل وقت يستدعيه فيه وذلك يمنع الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم
وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لوجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة
وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم

متناول

في ذكر م

متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام
من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم
الخاص لاقتضائه افعالا خاصة مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى
السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او
الذم غير مناف له فوجب القول به حجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ انما سيق
لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين
ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من
الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا يقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر
الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا
فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه
واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتل المسلم بالكافر الذمي وقالت الحنفية يقتضي التخصيص ثم حكم
علينا بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على
احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك
بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك والجواب ايضا بالمنع من اضمار
الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو
عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شي اخر واعترض المصنف طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل
النزاع اذ لا شيء هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل
المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون كالحر المسلم وانه ح ثم ان المصنف طاب ثراه رجح قول الحنفية بان
العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في خبره كما لو قال زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور
في المعطوف عليه لو كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا يقتضي كونه خاصا في
المعطوف عليه لانه شي واحد وان كان خبرا عن المعطوف عليه خاصة والمعطوف خبر اخر مقدر

٢ فيه م

كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المستدا يقتضي
الاشتراك في الحكم لفظا بمعنى انه تقدير لفظ في المعطوف فيصير الحر جاريا مجرى قولنا لا يقتل
مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول لان الكلام
مع اضماره التاسع اختلفوا في العام اذا تعقبه سنية بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم عليه
الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون
جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوز
وتوقف السيد المرتضى رحمه وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء كما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا
على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن
المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما
التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله
ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجوع وذلك انما ياتي في الرجعيات
دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك
لا يصح الا في الرجعيات ... المصنف طاب ثراه اختار الوقف لان اجرا العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يقتضي عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فتعين
الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة لدلالة
العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اولى من دلالة
المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اهتدى عالما نظر
اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمنصوص اضرب الرجال الا
ان يشتدوا وابا مواليهم قال قدس الله روحه الفصل الخامس في المطلق والمقيد لو
اختلفا فلا تقييد لمثل ان كونوا اعتقوا رقبة مومنة وان تملكا ولو اتحد السبب حمل المطلق

على

السبب
لم يجز

على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز ولو اختلف لم يجز الا لمكان التخصيص
على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الشافعية على التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة وبالقياس
على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل
الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه
نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد اقول الكلام في المطلق
والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو
اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يدخل
فيها النكرة المثبتة الواقعة في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل
مثل ساعتق رقبة وقد يرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ جنس وقيد الدال يخرج
المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شائع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف
والعمومات المستغرقة كما قاله العلامة قدس روحه في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى اخراجها بقيد على
البدل وفيه نظر فان معنى كونه شائعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام
ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما
المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما اريد به معين كزيد وهذا الرجل وانت وانا وثانيهما ما كان
من الالفاظ دالا على وصف مدلوله بعض زايد مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه
على كل واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبار
واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل اكسوا الكوفي واعتقوا
رقبة مومنة ولا خلاف فيه انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لنا وجوبا او حرمة
واحدة وما جرى مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة
فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بعتق قيد المقيد بلا خلاف حكما واما الثاني وهو ان يتفقا
حكما فنقول ان سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد فالاول ... الخلاف في عمل المقادير
الثلثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فان كان امرا فهو قسمة ا ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار
اعتق رقبة ثم يقول اعتق رقبة مومنة فان لم يدل على الحكم الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبة

الرقبة

صرفت من ان تكرار الامر مقتض لتكرار المامور به ولم يدل دليل على ارادة الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم
للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وكان
موجب لبقائه في عهدة التكليف واعترض بان حكم المطلق يمكن المكلف من الخروج عن العهدة
بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضاد حكماهما وح نقول ليس العدول عن
مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد المطلق على الاستحباب
مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز لو جمعا لو اتى بالمقيد قبل الامر كان
ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير
فيها ب ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا والحكم في
هذا الحمل عدم لولهما ج ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مع قوله تعالى في كفارة القتل خطا ومن قتل مومنا خطا
فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه
كلامه هذا على الاطلاق واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة
منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة
الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة
او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء
المطابقة والتضمن واما انتفاء الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان
في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار هنا ولا خارجا لجواز ان الشارع لو نص على بقاء
المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مومنة لم يكن
احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت
التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت
بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب المراد من
بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا وهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في

الاخرى

الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا
الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل
المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيها واما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع
ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ولا تثبت
بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب
السابق وليس ذلك متحققا هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة
للمطلق على الافراد وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل
المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من
العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس
فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق
بالقياس يكون نسخا وقد عرف مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في
النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف طاب ثراه واشتهارها ظاهر قال
قدس الله روحه المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه
مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه
والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثلا وانواعه في حصاة او حال استعماله في
بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول
ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض
او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل
اذ الوضع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها
من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال
والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض الاول
للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف طاب ثراه

البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب
اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ان لا
يعني به احتمالا مساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي
لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منتقض طردا بالمهمل وعكسا بقولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم
منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ثم مواضع الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في
الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من منع حمله على جميع
معانيه او يكون متقابلا كالقرء والطهر او متواطيا لكل واحد من افراده عند الامر باحدها لا على التعيين
مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه غير مبين مقداره مجمل بالنسبة الى كل واحد من افراده
كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجهول مثل قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح فيكون
واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة
الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول ص اراد البعض ولم يعينه فانه يكون
مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه
بالاستثناء وهما تخصيص والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول وهو تخصيص المنفصل
من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية مثل قوله تعالى
اقم الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة هي الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع
اللفظ وكذلك لفظ الحج فكل منها مجمل بانها غير معلومة ومعنى الاجمال هنا اذا علم النقل عن الموضوع
اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه
والثاني كالاول دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه
يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى ص ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب
او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى
باذان واقامة فانه قرينة الوجوب **قال** قدس سره **البحث الثاني** المجمل جائز
في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام والا لزم العبث فان كان

البيان

البيان بغير كافية والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام
التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة هي الاستعداد للامتثال قبل
البيان فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى والنبي ص
شاء لنا ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيجب تحصيلا لتلك
المصلحة لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما
ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل
على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فايدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في
باب الفصاحة من المجمل المعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى
المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه ح غير متحقق والجواب انه ان اراد بالافهام المقصود بالكلام
ان كان المفصل لم يلزم العبث على تقدير انتفايه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام المفصل انتفاء قصد
الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو المراد من المصنف بقوله المنع من
الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام المفصل وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمال لم يلزم
تكليف ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فايدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال
التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقلنا الى ادراكها وعلى فايدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب
واليه اشار المصنف بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** قدس سره **البحث الثالث**
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس بمجمل خلافا للكرخي نحو تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي
في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص
والجواب المنع من عدم الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة
وليست كذلك منها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك
وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله
حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققوا المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست

مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي **لنا** انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه
من قوله واحلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا
لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على
كونه حقيقة فيه على ما تقدم ولئن كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف
الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته
فتعين حمله على المقدر احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل او
التحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار فعل يتعلقان به من الافعال ليلا
يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار
الموجب لتقدير ما يرتفع به الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين بها اولى من غيره فيجب اضمار
بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الحاجة الى الاضمار فانه انما يتحقق
اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد
مارس الالفاظ العربية يبادر الى فهمه عند قول القايل احلت لك الذكية وحرمت عليكم الميتة
تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار
المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ لان المجمل
موجب لبقاء البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين فان
اضمار المعنى المقصود من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه متبادرا
عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** قدس الله روحه واية المسح ليست
مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطي والا وجب الاستيعاب احتج بعض الحنفية باحتمال
الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح
وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية **لنا** ان الباء اما ان يكون
مفيدا للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او الالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين
فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض تواطيا فالامر به يقتضي
تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المسح المامور به كلي هو موجود في كل واحد واحد منها فلا

اجمال

المقصود ظ

ارادة

فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابي
علي الجبائي لان الباء دخلت على الممسوح فقرنته بالراس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا
اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها
فيهما اعني الكل بالاتفاق وفي البعض كما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد
مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق
الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه
ولا اولوية فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على
ارادة المسح للبعض اولى عملا بظاهر اللفظ لانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن للتبعيض
كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه به يحصل يقين البراءة في الامتثال **قال** قدس الله
روحه ولا اجمال في الفعل المنفي اذ اقرب مجازا نفي الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات نفي الصحة
لما ذكرناه في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد تعذر
الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض المواد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة احتج
ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا ينصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض الصفات دون بعض
والجواب قد بينا الاولوية **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي
الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له معنى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام
ومعنى كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرايط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية
حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم والصحة اقرب الصفات التي
من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من باقي الصفات لمشاركة الصحة
الحقيقة في انتفاء كل منهما يلزم نفي جميع الصفات دون غيرها كالفضيلة والكمال فانه ليس كذلك فكان نفيها اقرب الى
نفي الحقيقة فحمل اللفظ عليها اقرب الى موضوعه اي يرجح على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال
على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاشتماله عليها فيبقى الضمني عند عدم الذاتي ح يكون دالا

لا على الابتداء مثلا دالا على نفي الذات وعلى نفي الصحة وعلى نفي الكمال مشتركا لعمل به في نفي الذات لتحققها في
الذهن بحمله على نفي الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة
لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لامتناع
بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير
بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة
المطابقي بقي معمولا به في الحالة الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا
موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ويجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض
الآخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير
معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم
قراءة الفاتحة وتبييت النية لانها انما يصدق حقيقة على الصحيح منها وما ليس له مسمى شرعي كالعمل فقد
فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الآخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونه
اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه وحمل لفظ الحقيقة عليه مجازا واعلم انه قد يرد النفي الشرعي عن
الفعل المنفي مثل قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم ...
قال قدس الله روحه ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو
من المنكب اقول ذهب السيد المرتضى ره واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن
المنكبين والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك مستلزم للاجمال عند التجرد عما
يعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى
الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم وهو الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب
المنع من الاشتراك اذ قد بينا ان عرف الاستعمال لا بد له من الحقيقة ولفظ اليد موضوع للعضو من المنكب
وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى
من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما
هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال قدس سره

ولاني

ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه لان المفهوم نفي المواخذة اقول
اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين و
عبد الله البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول
عم صادق فلا بد من اضمار ما تستقيم معه الكلام فان اضمر جميع ما يمكن وهو باطل لما تقدم لان الاضمار
يقتصر منه على ما اندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام في
لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا او مبهما لعدم
دلالة اللفظ عليه اي غير معين وهو معنى الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على معين
فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى
ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني والعلم فيه
نظر لمنع وجوب الاضمار اذا المراد بالامة مجموع المكلفين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك
وقوعهما في بعض الامة وقول المصنف طاب ثراه ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في
اية السرقة قال قدس الله روحه ولا اجمال في الامر بالعدد المشترك لخروج عن العهدة
باقل مراتبه وهو الثلاثة قال السيد المرتضى ره ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة
فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطاء اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد
المنكر مثل قوله اعطيه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من الجموع
وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ هو موضوع للعدد المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق
الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وصرح لا اجمال
السيد المرتضى ره ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه
المراتب بهذه الصيغ فهو حق لصدقها على غيرها من مراتب الجمع بالنسبة صدقها عليها وان اراد عدم تناوله
الثلاثة فهو خطاء لما بيناه قال قدس الله روحه الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث
الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة
من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالعقل كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل
ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ترك في التشهد

بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او ترك فعلا امر به او لامته
خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله ونسخه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع
بيانا لاحتماله لان القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع
في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا
كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه
في الدلالة على المراد وينبغي ان يقيد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب والا لانتقض طرده
بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب بعده بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد
خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد
عليه لو لا القيد وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا لانتقض عكسه
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك
اللغة وايضا ينتقض عكسه ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد غير
اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو غير اهل الذمة
فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالته
على البعض المقصود انما هي بالقرينة وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوب افعال الرسول عم فانه بيان
مع انه ليس دالا على مراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر من
امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان
نسبة بين المبين والمبين يقال على المبين نفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه الخصوص
والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه اما المبين فقد يكون مبينا
للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد
من القرء في العدة الاطهار او المراد من قوله المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا
اما بان يكون دالا على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وتقدم البيان به كما كان النبي
كتابة بالاحكام الى عماله او لا بمواضعة كالاشارة لقوله عليه السلام الشهر
هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة

الى صرح

والمبين م

والحج

والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ترك عم في الثانية بغير قنوت فاستدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع
او سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او ترك مدلول ظاهر الامر المتناول له وللامة
فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بالامة دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مع امر علم انه
منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون
ضروريا كالعلم بفعل تم اتى به مقترنا بما فالعلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل
اللفظي كما لو قال عم هذا بيان المجمل كما بين عم الصلوة والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني
اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل
العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عم فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه
يعلم كونه بيانا بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي
باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون
بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا
من بيانه عم الصلوة والحج والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد
يطول فيفضي الى تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول
وتحقيقه ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تأخير البيان عن وقت
الحاجة والآخر ليس كذلك وجب العدول عن البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني
وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تأخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما
والباء في قول المصنف طاب ثراه ويعلم كونه بيانا عائدة الى الفعل والباء في قصده عائدة الى النبي عم وقوله
او بالنطق عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله بالفعل قال قدس سره
البحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تأكيد ولو تنافيا كما لو طاف طوافين وامر
بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل حينئذ
انه من خواصه اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج
الى البيان فاما ان يكونا بيانا او لا والحق انهما ان اتفقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان والآخر
تأكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم

تاريخهما فعلى نسبة احدهما الى الآخر بالمتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني تاكيد له وان جهل
علم ذلك الا ان احدهما بيان والثاني ليس كذلك هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح
اما لو تفاوتا فيسلم يجعل الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا له وكذا
ان جهلا اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل
وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فانه من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح به على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس
بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الآخر ولو
تنافيا ظاهرا كما روي عنه عليه السلام انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه
قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين فان تقدم احدهما على الآخر كان المتقدم بيانا عند ابي
الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي عليه السلام يجب حمله على الندب والا لزم منه تعطيل
القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو
وان دل على القول والجمع بين الدليلين [illegible] على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم
وجوبه والقول بابطال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون
امته او يحمل فعله على وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته واما المرجح المتقدم منهما فالاولى
تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى قرائن تدل على
كونه بيانا ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل
لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل ويكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه دون
امته والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي
وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال آخرون
يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة
حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله من خواصه ولو جعل الثاني في الاولى
الحسين يكون البيان القول كما ذكرنا ولانه فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا وتعطلا لا كذلك

بجواز

نحو ان كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق اذ ليس القول
واردا على محل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وفعله عليه السلام لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما
طوافا واحدا لا ازيد او يحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير
عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل عند نزول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب
طواف واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث البيان قد يكون اقوى من المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس
كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة
البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها تارة تكون في طرقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة
في دلالتهما على معناهما اما الاول فقد ذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا
كان المبين معلوما ولهذا دفع الوثاق وهو قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على
عموم قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجوزوا كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة
في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص
عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما
الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الآخر لوجوب العمل
بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة
التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف
ولو كان البيان مرجوحا لزم العمل به والغاء الراجح بل تعين عكسه اما تساويهما في الحكم فقال القوم
ان بيان الواجب واجب فان اراد ان بيانه على الرسول واجب وبيان غيره من المندوب والمباح
والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا من الكل فان بيان المجمل واجب مطلقا سوا تضمن فعلا
واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا
الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف
ما لا يطاق وقال بعضنا طالب [illegible] من المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب
الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك مستدعي للفهم ولان الخطاب بهما

او المباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب
البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعا الطلب الفهم ممنوع سلمناه لكنه يكفي في فهم الطلب الفهم المطلق
سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب
انما هو الافهام مطلقا لا المفصل **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** الاجماع على انه لا يجوز
تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت
الحاجة في كل خطاب له ظاهر قد استعمل في خلافه مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة والمكتفي
بالاجمال وجوزه في مثل المتواطي والمشترك وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة ومنع
المعتزلة عن النسخ في الجميع الا النسخ **احتج** ابو الحسين بان ارادة ما لا يعلم من الخطاب خلاف ما يعلم مع عدم
الاشعار اغرا بالجهل فيكون قبيحا **احتج** الاشاعرة بقوله فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم
ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والآية
وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص
الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان **والجواب**
عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يتقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه يقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السايل فان ما لا يتناول العقلا
حقيقة وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم
التكليف قبل الموت بشرط السلامة **اقول** اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا
فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا
وفصل آخرون فقال السيد المرتضى رحمه الله وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر
المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري
يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل لعاما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا
بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين كثيرين ولا يعين احدها واما ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه كالعام
المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي نسخه والحكم المراد

بها المجاز والنكرة المراد بها المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب
نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص
او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة
معين فاذن له دعاوى ثلث احدها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها
الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي
والمصنف اقتصر على ذكر حجته في الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع
بظاهر وليس مرادا صرفه دون القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي اخراج الخطاب عن كونه خطابا
او الاغرا بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم
يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون
خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يجب ان يعتقد المكلف ارادة الشارع
ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ
مما يمتنع من غير قرينة بعيد لعله غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه
فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغرا بالجهل تندفع بالبيان الاجمالي كما تندفع
بالتفصيلي واما الثالثة فلانه كان تعلق الغرض بالخطاب اجماله لاشتماله على مصلحة لا توجد في
غيره والمفسدة وهي الاغرا بالجهل منتفية عنه واجاب المصنف عن الاول بالمنع من لزوم الاغرا
بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب الذي يتحقق ذلك
وهو الواقع فلا اغرا كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه
نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات
المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ وهو
العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد
ظنا لا خلوه عن الجزم واحتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وفيما لا
ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فمن وجوه احدها قوله
تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم موضوع للتراخي على ما تقدم وضمير قراناه

انزلناه وهو صريح في تاخير بيان المجمل وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القران ليس خطابا الا قبلا لا نقصد به الافهام الثاني ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه والضمير في قالوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك ولخرجوا عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال المتكرر فظاهر وهذا الحكم يجوز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهم ايضا حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلف بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان الاول ظاهرها يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيها فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل مجملا والعام والمقيد لان الهاء في قوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القران ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الاية مضاف الى القران والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القران لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القران لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من انهم امروا بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على ظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ

والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احرى وحينئذ لا يحتاج الى بيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاءوا وسؤالهم البيان انما كان لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او لتعنتهم في الاخبار بالمغيبات لانهم لو كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاءوا الا انهم لا يذبحون الا بقرة معينة والله تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا يتناول العقلاء وحينئذ لا تكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وابن الزبعري غلط وقال ما قال لتوهمه فهو عدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن نعلم باعتبار عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما ينافي التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بانا نقطع بقبح الخطاب الا بالابهام على ما عرفت وهو قبيح محقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب عند العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف رحمه الله على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور وفيه نظر فان المانع لم يرجح ذلك وكيف لا والامتناع المنقول عنه اصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حججهم شاملة لذلك وكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ويحصل الثواب قال قدس الله روحه تنبيه جوز السيد المرتضى رحمه الله تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القران عرفا اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحقق ومنع منه قوم احتج السيد المرتضى رحمه الله بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في التقديم فيجب تقديم التبليغ او التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة ولا يتعين احدهما وحينئذ لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج

المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا ذلك لكن المراد بالمنزل انما هو القران عرفا لا سائر الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا ذلك لكن انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال قال قدس الله روحه تنبيه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب المخصص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ويجوز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى النظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث في اقطار الارض والجواب انه عند مع ظن التخصيص وعدم العلم بالعموم وطلب الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختاره المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك ما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص لذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة ولهذا توقفوا في حكمهم في خلافة عمر الى ان روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع ولثبوت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك كان ممتنعا وتوعد من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه

واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى ممنوع عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارضين وسؤاله اهل العلم عن مخصص له والا لبطلان التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة والجواب عن الاول بالمنع من الاغراء بالجهل وكيف والمخصص يظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير المراد من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يجده المكلف متيسرا وعدم الظفر به الامر تحتم وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء التخصيص ويضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن عدم التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال قدس الله روحه البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي اقول لما ذكر ان البيان واجب في المجمل اما عند الخطاب او الحاجة على اختلاف الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له وعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بما لا يطاق اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهها من الاحكام التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذين لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الدلايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال

قدس الله روحه **الفصل الثالث** في الظاهر والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل البعيد
ما قال بعض الحنفية في قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء
النكاح او امسك المتقدمات لترتب عهده عليه السلام والبعد منه قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه
على الاختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا باطعام
طعام ستين للمساواة في دفع الحاجة بين ستين مسكينا يوما او بين واحد ستين يوما لامكان قصد
فضل الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكاة على بيان المصرف لان سياق
الاية الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا **اقول** قد مر في صدر الكتاب
تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غيره فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف
كل واحد منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد التحديد التام وذلك عندما يكون المقسم
جنسا قريبا للاقسام والمتممات فصولا لها فلا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان
الاحتمال قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ
بذلك الاحتمال الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب
وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح
عليه يعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه ولو كان بعيدا ولا بد ان يكون
المأول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ادائها فمن تلك التاويلات
البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر
امسك اربعا وفارق سائرهن وقد اولوه بثلاث تاويلات الاول حمل لفظ امسك على ابتداء
النكاح يعني قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تتزوج من النسا
انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتدا الاسلام قبل حصر عدد النسا في اربع فكان ذلك مثل
نكاح الكفار لا ابطل منه الا ما كان مخالفا للشرع عليه السلام حال وقوعه الثالث انه يحمل انه امر بان يختار
باختيار اوائل النسا وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن بالفعل من القراين يمنع من حملها
اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد به ولان الى سؤاله
فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختيار عنهم لو فرع الفراق [illegible]

مسكينا و طعامه

وتوقف

وتوقف ابتدا النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج بامساك الاربع من العشر ومفارقة الباقي
والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزوج في العشر ليس بواجب ولا مندوب ولو
كان النكاح في ابتدا الاسلام وبالجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا
بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتدا الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لنقل الحلول
باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتدا الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث
يعرف وجوب اختيار الاوائل لقرب عهده بالاسلام ومما روي ايضا ان احدا اسلم على خمس فقال له النبي
عليه السلام امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال الماموم فعمدت الى اقدمهن ففارقتها ومنها تاويل قوله
عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم من
بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا صرح بعدم حيث امر بامساك من تعلقت مشيته
بها من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا بان المراد اطعام طعام ستين مسكينا اي حتى ان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق
في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا او بين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما
وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة [illegible]
المقصود ولو سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول
استجابة الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من الكاملين من اوليا الله تعالى لتحصل
به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة
حمل علمائنا اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الاية على بيان المصرف دون
تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشرط الاستحقاق
ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل ولهذا يجوز صرفها الى واحد من
الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك
البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشرط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا
وكون الاستحقاق بمعنى التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف بالحرف

الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلنا وهو قوله تعالى
ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم
كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم
الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار
الى ان محمدا لا يعطيها الا لمستحقيها من حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعد ذلك بقوله انما
الصدقات الاية واجرا اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد بينا
القرينة الصارفة له عن الظاهر اي ما قلناه على ان للقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها
مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيتعين كونها للقدر
المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله للاضافة بين ما ذكرناه وبين كون الاية لبيان
المصرف باطل لان ما قال يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف **قال** قدس الله روحه
المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث **الاول** ذهبت الامامية الى امتناع
صدور الذنب عن الانبيا سوا كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل
النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا ارتفع
الامان عن اخبارهم فتنتفي فائدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض
الغرض واتفق العقلا على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب
عندهم كفر وجوز بعض الحشوية صدور الخطا في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقا
الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه واما يتعلق بالفتوى كذلك عملا
الا الخطا سهوا وقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكبائر عنهم عمدا والجبائي منع وابو بكر جوزه
ومنع [illegible] والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد
والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ عن ذلك واكثر المعتزلة منعوا
من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا وخطا وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اي لا
اقول لما توقف كون نقل افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عم
بحث عن ما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبيا عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة

حم

كل

كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطا في التاويل قبل النبوة وبعدها
لانهم لو جاز عليهم شي من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد باتباع
مثل قوله تعالى فاتبعوني ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل والا لزم وجوب الحرام ولان
النبي عليه السلام لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب ومع تجويزه لا يبقى الوثوق باخباره وهو مبطل لفائدة
البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم تستقل عقولهم بادراكه من النفع والحسن والوجوب باخبار
النبي عليه السلام بذلك بحيث ينبعثون على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره
بحيث يكون كل ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبع
احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولانه لو جاز الخطا عليهم لسقط محلهم من القلوب ولو سقط محلهم لادى
الى الاستهانة بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على ايذائهم وذلك نقض الغرض من النبوة واعترض
الامامية بهذا السرد عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة
فلا لاكتفائهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم
من كفر [illegible] والتزم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل
مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم لا يقولون به
واختلف **الجمهور** بعد النبوة وحاصل الخلاف انهم يرجع الى اربعة اشيا احدها ما يتعلق بالاعتقاد
وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب
منهم وكل ذنب عندهم كفر واما الامامية الكفر من الاعتقادات الفاسدة [illegible] باقية
او غير باقية فجوزه قوم ومنعوا اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على
امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق بما جاؤا به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم
سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا
ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا كالحشوية قالوا بوقوع هذا
الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمدا وجوزه
منهم على سبيل الخطا في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في التاويل وجوزه سهوا لكنهم
مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر

المعصية منهوا عن وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمدا وسهوا وخطأ في التأويل الا المنفرة كالكذب
والتطفيف وسرقة القليل كما قد ... ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا ولا
سهوا وقد صح لكن بشرط ان يذكروني الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والتفصيل
في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال قدس الله روحه البحث الثاني الحق عندي
ان فعله عليه السلام اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج
الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه
فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول ولان ... على الوجوب ... والله
احوط والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا
مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالايتاء القول بقرينة ما
نهاكم والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبهم والاحتياط انما يتم فيما علم وجهه
والحق منه ان الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على
اربع اما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وواحد ذلك مما علمت صفته
وجب التاسي به فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا
تعبدنا باعتقاد الاباحة لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر لا اسوة
الا الاتيان بمثل الفعل لانه فعله وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام الى
فعله عليه السلام كقبلة الصائم اقول افعال الرسول صلى الله عليه وسلم اما ان تكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام
والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته
ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال
في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم
مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف
والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وكذا يكون بيانا ... الفعل لاجل جهة كقطع
السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفق وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم قصد بفعله
التوسل الى الله تعالى كان دالا على الوجوب ... وحكاه ... جماعة من الاصوليين كابن سريج و...

ابي هريرة وابي خيرون والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه الندب وهو مذهب الجويني ونقل عن
مالك الاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب
الشافعي واليه ذهب ... المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يمنع كونه
مباحا او محظورا او مكروها وخصوصية كل واحد من الوجوب والندب لا يعلم قصدها فيجب التعيين
وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف رحمه الله ...
وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاقرب انه يدل على القدر المشترك بين الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته تمنع من وقوع المحظور وندرة وقوع
المكروه منه عليه السلام الواجب والندب والمباح في افعاله بمعنى الواحد هذا في حقه واما في حقنا
فكذلك ايضا لانه ... وان كان قد اختص بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب والكثير عدم
مشاركته ... الغالب اي ... احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف
منها ثمانية الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على
القول على ما مر والتحذير على مخالفة الفعل دليل وجوب موافقته وهي الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر ومعناه من كان يرجوا الله واليوم
الآخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا الله
ولا اليوم الآخر وهذا الوعيد ونحو ذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه لعله
تعالى ... الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة انما كان لازم الواجب واجب وفيه
نظر للمنع من دلالة الآية على الذم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والترغيب
مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون
مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الرسول ... طاعة له
فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر ... لا يحصل الطاعة في القول ... متابعة في

الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب
الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه
ضرر في فعله الا ان تركه امكن ان يكون مخالفا بمثل ذلك الفعل فيستحق الذم والحرج والجواب المنع
من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول
والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه خصوصا مع وجود القرينة
الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن
الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول لما قد يكون واجبا وقد لا يكون فيكون مجملا
لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر
هو وجوب اتباع شخصه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او
معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول
لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل
اما القول فان المتابعة فيه غير معقولة ... في القول ... بالاجماع ... الفعل
القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة ولو اراد ... قوله كان ...
غير معقول لاستلزامه ... والجواب عن الرابع ...
المراد بالاتيان به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليه
لان النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نعلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يابى وعن الخامس
ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع انه انما يدل
على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عنهم في ازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة
لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان
الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال

وعلى الزيادة على الاربع ولان كونه مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وقبيحا فالاحتياط انما
يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلام مما ليس من خواصه
فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على جهة
الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته
وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات والحق
الاول لنا على ذلك كله ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله
واليوم الآخر وغيرها من الآيات واجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام
سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في الحكم
لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاتفقوا على ذلك على وجوبه وخلع عليه السلام نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود
ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله
طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب لعدم الدلالة عليه لاحتمال الاباحة ولا
... بذلك في قوله والحق منه ان الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة
على حكم في حقنا قال قدس الله روحه البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا
وبيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بانتفاء الذنب والندب بقصد القربة مع انتفاء
عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دائما ثم تركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب
وبوقوعه قضاء للمندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان
وبوقوعه قضاء للواجب او جزاء لشرط موجب كالنذر وبتحريمه لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في
الكسوف اقول لما بين كون التاسي بالنبي عليه السلام واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله
عليه السلام اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته
عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عليه السلام واعلم ان الاقسام الثلثة المذكورة تنقسم
الى ما لم يعلم وجهه بها والى غيره ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها
على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه

الفعل مثل قوله عم هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيهما ان يمتثل امتثالا لآية
دال على احد الوجوه الثلثة كالوصلي امتثالا لقوله تعالى اقيموا الصلوة الدال على الوجوب او كاتب امتثالا
امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى
فاذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة
الاصطياد وثالثها ان يقع فعله عم بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه
ان كان واجبا او ان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الخاص فيعرف اباحة
الفعل بتجرده عما يدل على وجه معين لوجود الاباحة فيه ... عن الندب منه ولما ... دل
على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه آ ان يقصد الرسول عم القرب
الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفا الوجوب بحكم البقا على اصل العدم فيتعين الندب
ب انه يقع على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى توجب رجحانه
وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا
لجاز كونه واجبا وكونه تركه ... او مع ... كونه واجبا ... او ... عصوم ... تركه
استغنا بها ج انه يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك
من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم
كما تقدم د ان يخير بين مندوب وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وغيره ه كونه قضا لعبادة مندوب
كالتهجد ... ترجيح الرجوع الى القضا على ... يعرف وجوبه بوجوه آ بنص على انه يجب بينه وبين فعل
ثبت وجوبه كاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ب اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان
والاقامة للصلوة ج معرفة كونه قضا لعبادة واجبة او وجوب موافقة القضا الاداء وفيه نظر
للتخير من المساواة بينهما كان كثير من الفقها يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه
اتفاقا وبعضهم باستحباب قضا ركوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا وفي الاستدلال على معرفة وجه المقضي الا
على وجه القضا د وقوعه جزا الشرط موجب للفعل كالوفا بالنذر ... ق ... فعله
فيعلم وجوبه ه لم يكن فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس
المراد بالعلم في قوله طاب ثراه ويعلم الوجه هنا اعني كما هو المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث

نوح

يترجح فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** الفعلان
اذا تعارضا وكانا من الرسول عم علم ان المتأخر ناسخ اذا علم تعبده عم به ما لم ينسخ وان كان احدهما
قولا والآخر فعلا وفرضنا علم وجوب الفعل من الناسي ولم يعارض فعله عم قوله وتقدم القول مع عدم
تراخي الفعل واختص القول به جاز عند من جوز النسخ قبل الوقت لا عند من منع وان اختص
بالامة عمل بالقول لبطلان الحكمة ... وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخي الفعل وكان القول
عاما كان منسوخا عنا وعنه وان اختص به كان نسخا عنا وان اختص بنا كان نسخا عنه ثم يجب علينا
مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال على
وجوب الفعل لكل واحد وان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط
حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخي القول كان نسخا ان جهل تقدم الفعل قدم القول
لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل دون العكس والعلم يتناول القول لنا دون الفعل لجواز تأخره فيكون
مساويا ولا تقدمه فلا يتناول لنا **اقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي
المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا اتحد المحل وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل
وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتعددان محلا او وقتا فيهما او بالعكس فلا
يتعارضان بانفسهما العدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار ما يعرض لهما يوجب تنافي حكمهما
لمثل ان وجد اولا ... فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دايما ما لم ينسخ عنه
فالفعل الاول السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكان لو فعل فعلا وعلم بالدليل لزوم اعادته متعبة
على وجه الوجوب دايما ما لم يرد الناسخ له ثم فعل بعض الحالات ضد ذلك الفعل ومع ... فيعلم
انه خارج عن التاسي بالمسمى له في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له لا كان تعارضا ونسخا عنه لا كان
متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون
من الرسول عم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذلك هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما
على الفعل او متأخرا عنه او على التقديرين فاما ان يكون التأخير متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة
اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام يب آ ان يتقدم القول المختص
ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت

وهذا جائز عند من جوز النسخ قبل وقت فعلها غير جائز عند غيرهم لم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علم
انه اوقعه على وجه الوجوب لما يتناسخ وجوب التاسي ب ان يكون الفعل المتأخر متراخيا فيكون
منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على
وجه الوجوب ج ان يتقدم فعلا على قوله المختص من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم
المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله للكل لكن فيما بعد من الوقت ما لم يرد الناسخ د ان
يتأخر قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بالامة
ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغا القول بالكلية ولو عملنا
بالقول لم يلغ الفعل لمشاركته في حكمه فكان جمعا بين الدليلين فيكون ادلى من الغا احدهما بالاطلاق و ان
يتأخر الفعل عن القول المختص بامته متراخيا فيكون منسوخا عنا وان كان حكم الفعل ثابتا لنا ز ان يتأخر
القول المختص بامته من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختصا به ح ان يتأخر القول المختص بامته متراخيا
فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه ط ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويعقبه الفعل التالي فيدل
على تخصيصه من عموم ذلك القول ي ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول
منسوخا عنه وعنهم يا ان يتأخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه
لامته يب ان يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما
على الآخر قدم القول على الفعل لقوة دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاولى فلان دلالة الفعل كما جاء
الى القول من غير عكس والمحتاج الى الغير من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول
لنا معلوم لانه مقدور وتناول الفعل غير معلوم لانه يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كما يحتمل تقدمه
فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا **قال** قدس الله روحه **البحث الخامس**
الاقرب انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر او فتوفر الدواعي على نقله ولافتخر به اربابها وتمنع عوته دعوى جر
شريعته عم ووصول شرعا اليه بالتواتر وركوب البهيمة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر
وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واختار بعضهم انه متعبد بشرع ابراهيم
او موسى او عيسى عم لانه عم اوحى اليهم فتبعه اصل و لم يجب رجوعه اليهم في الحوادث
بل كان ينتظر الوحي ويغضب على عمر حيث اطلع في التورية و قال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي

ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم اقتده امر
بالاقتدا بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه
الوحي بالوحي لا الموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع
اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوات الله عليه
وآله هل كان متعبدا بشريعة احد من سواه من الانبياء عم ام لا اما قبل النبوة فنفاه الاكثر واثبته
قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين آ انه لو كان متعبدا بشريعة
احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم لو حصل ذلك
لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه
نظر لمنع الملازمة اذ ولي فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما
علم قصصهم واحوالهم ب انه لو كان متعبدا بشرع احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه
اليهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون
بوجهين آ ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها ب انه عليه السلم كان يركب البهيمة
ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول المنع من عموم دعوة من تقدمه
سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه
لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها
وصونها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا
اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته
فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل لا يدل على انه مأذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه مأذون
فيه من شرع من تقدمه واما بعد بعثته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه
واثبته بعض الفقهاء الا فيما رفعه الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان
متعبدا بشرع ابراهيم وقال آخرون بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلم والكلام المحل
لما بينا والحق ان نقول اما ان يكون مراد القائل بتعبده عم بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبيه
مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم

فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لما انه شرعنا ما تقدمه من الشرائع في بعض اجزائه كالاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه متعبدا بشرع من قبله ... لزوم التبعية للغير في شرعه بل انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى ... الاحتمال ... وان كان ملزوما باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمهم فهو باطل قطعا ... الى شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان جامعا لكتبهم ... من الاحكام لما غضب من عمر لما راه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحادثات وخفا انتهاء الوجوب التابعين والتوالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبيه عم بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله ... ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاول انه امر بالاقتدا بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشتركوا فيه وذلك ... ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي ... والتقييد وعن الثاني ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى بالحكم الموحى وعن الثالث ان قوله يحكم بها النبيون صيغة جمع حملها على ظاهرها من حكم الانبياء كلا في التورية ... لكثير ... فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد مما ... التوحيد ... لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما ... فيها الشرائع او في النبيين بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وذلك لا يدل على دخول نبينا عم في ذلك البعض وعن الرابع انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عم كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن الخامس انها تدل على انه وصى محمدا عم بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال قدس الله روحه المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وهو رفع حكم شرعي بدليل

سرعي

شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي ... ارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثنا والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الاحوال ... فقيل ... ان انتهاء مدة الحكم والقاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل ولا يعدم لذاته فالمعدوم هو التابع وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك ويحوش كثرة تبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون ذلك لغير علم السبب والخطاب عندنا حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحقيقه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وحصره لذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الازالة يقال نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم ... في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه ... ومنه تناسخ الارواح التي هي عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث ... عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمص طاب ثراه وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان وضع اللفظ للاعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وحصول اخرى والابطال عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المص طاب ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي من البراءة

القفال م

الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه ومن فحواه وما استفيد من فعل الرسول صلعم وبتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثنا والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا يخرج نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعده صم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صوم يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار لما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع فان عرف المص طاب ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تخرج رفع الحكم الشرعي بل تدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله يخرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به ممنوع لانه ليس فيه حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وفي هذا نفي ما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله الا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحايض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس بتناسخ مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء امد الحكم بمعنى ان حكم

الخطاب

الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته وان لا لما وجد فلا بد وان يكون متعدما بطريان الناسخ لمنافاته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد ويمتنع لان المضادة ثابتة من الجانبين وكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه ممتنع فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان والجواب كون الطاري اكثر افرادا من الباقي مرجح عليه من هذه الوجوه قلت ... من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي قوله والجواب كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم ولا يصح عدمه ح الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لا ستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن ا انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي ولزم تعليم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استنادقوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة الافراد لا يستلزم ابطال قوته مطلقا كما ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن ب ان خطاب الله تعالى حادث وليس هو نفس الحكم بل هو دليل عليه وعن ج ان الخطاب انه تع علم انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علمه تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه قال قدس الله روحه البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر والقطع بثبوت نسخ محمد عم والاجماع على كونه ناسخا لما تقدم واحتجاج

اليهود بان موسى عم قال بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى النقل عنه ان لم يبين انقطاعه وجب
نقل المدة ان بين و بقوله تمسكوا بالسبت ابدا و بان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا
فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا و لم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث افناهم
بخت نصر الا من شذ و في لفظ موسى عم لو سلم لكن الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في التورية
يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابع فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق و كون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان
والاحوال المتجددة و معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعل موبدا
عليهم ثم نسخ وامر بقرب خروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخه **اقول** اكثر الناس على ان
النسخ ممكن عقلا وواقع شرعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا
على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللا بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما
يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين
واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به و مفسدة لبعضهم فينهاه عنه
او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة في اخر فيومر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني
واما على قول الخصم فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته
وارادته فلا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى الثاني من وجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه
بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون
في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة
بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام ولان شريعة محمد ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتج
اليهود بوجوه **آ** ان موسى عم بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم
يبين دوام شرعه لكان اما ان بين انقطاعه او لا بين شيئا منهما والاول باطل والا لتوفرت الدواعي
ما يتوفر الدواعي على نقله ولما نقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاقتضى كون شرعه
بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبول النسخ
ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه يستلزم الكذب فلا يجوز عليه **ب** قول موسى عم

تمسكوا

تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل
نسخه **ج** ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء يلزم قبحه
وان كان قبيحا امتنع كونه مامورا به لان ذلك خلاف المقدر **والجواب** عن الاول المنع
من بيانه عم دوام شرعه بل المدعي انه بين انقطاعه ولم ينقل متواترا اما اولا فلان تواتر
اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة لا يبلغون عدد التواتر واما
ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله
وعن **ب** المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا
لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين
ثم يعتق في السابع فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين
سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقيا لزم النسخ وهو المطلوب
وعن **ج** ان الفعل المامور به حسن عند الامر به وقبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان
ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال المكلفين كالقدم
مما يعرض له النسخ والتغيير والشرائع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول
فنسخه مح لما ذكره كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين للافعال فيجوز عندهم انقلاب كل حسن قبيحا
وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم نعارض اليهود بان النسخ
قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك
عندهم وفي السفر الثاني من التورية قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا
دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم **واعلم** ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع
موسى عم والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا **قال**
قدس الله روحه **البحث الثالث** في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة
وتقديم الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة **واحتج** بقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه واعتذر ابو مسلم بحكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين

ومن المنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه ما بطل الا ان المراد انه
لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعن الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة
او اقل فحكم السنة هنا زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين عدا علي
عم فانه لم يتصدق سواه وبين بطلان الاستقبال الى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه والتخصيص
التي يعمل بها فاين بالكلية **اقول** اتفقت الامة على وقوع النسخ في القران العزيز وخالف
في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه **آ** انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا
حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا **ب** انه تعالى
امر بتقديم الصدقة بين يدي المناجاة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك **ج** انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين **د** انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة
بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام **وفيه** نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة فح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام
بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا **احتج** ابو مسلم بقوله
تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل من خلفه
مدلول الاية **والجواب** ما تقدم من الوجوه المذكورة اما عن الاول **فبان** حكم الاعتداد
بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به فاذا بقي الحكم
في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا **واما** عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال
سببه وذلك لان الغرض من هذا الامر تمييز المنافقين من المؤمنين بالامتثال وعدمه فلما حصل زال الحكم
لامتناع ذلك الحكم لا نسخه وعن **الثالث** بان نقول انه زال حكمه بالكلية بل لو كانوا ابطالا
في غاية الجبن والضعف بحيث نعلم ... وجب الثبات فيكون تخصيصا
وعن **الرابع** ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه

والعذر

والعذر عن التخصيص لا النسخ **والجواب** عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب
الالهية ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله وما ذكره ابو مسلم من عدم تطرق النسخ
الى ابعاضه وعن **اعتذاره** الاول بان عدة الحامل ينقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة
اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه لكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال
بالكلية وعن **الثاني** بانه لو كان الغرض ما ذكر لزم كون اكابر الصحابة غير امير المومنين منافقين وهو باطل
اتفاقا وعن **الثالث** بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض
زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكر وعن **الرابع** بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه
ليس مخصوصا بالدلالة لتحقق المصلي التوجه الى الكعبة ثم تساوي غيره من الجهات فكان تخصيص بيت
المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** في
شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المتعلق لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوب التعرف
والنفع والضرر لا ما يجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه مما هو عليه كوجوب
الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت
الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة ثم ويحرم الى ان ننسخه عنكم
وتوجهه الى الاحكام الشرعية دون اخبار الافعال ... وتناول لفظ المنسوخ
لتناوله ... علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب ... النسخ قد يكون لا الى بدل
وجود لفظ الحكم الى ... وقد يكون الى بدل مضاد ... وقد يكون كما
[illegible] ... دالا على زواله الاول لعدم
التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ ثمانية يتعلق بالمنسوخ وثمانية بالناسخ اما الاول
فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن
ارتفاعه نسخا والا يكون مما يصح تغييره كالقيام والقعود الذي يكون كل واحد منهما في حالة واجبا
وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة ... وجوب التعرف كالبيع المحرم في وقت
النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند التعب وضارا
في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا كالمعرفة بالله تعالى

اي لكونه علي صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما لانهما لا يكونان الا كذلك وقد تكون غاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل واما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل لا تزال تقول ذلك الى ان تنهي وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ولا يكون من الاحكام الشرعية دون العقلية فان الصلاة الى بيت المقدس وصوم رمضان لم يتعلق بالناسخ لامكانه وفوتهما اعذار ونحو ذلك حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلاة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا شرط تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفع بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزء او لازم له بل لو علم استمرار الحكم من خارج عن الخطاب لا وجه له على استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في حقه ورد الناسخ فان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له الثاني يشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف او عجزه لا يسمى نسخا ولا يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ مع ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيه وجوب مايدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول كما دليل شرعي في رفع معناه كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكاة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفع قوله كان او فعلا او تركا **قال** قدس الله روحه **البحث الخامس** يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعين له على المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء موجوده وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت لو كان حسنا استحال النهي او قبيحا استحال الامر به لانتفاء الفرق لا يقال النزاع انما هو على تناول النهي مثل متناول

عندهم

الامر

الامر او لم يتناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول ان تلك شيئان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والاول يتناول انما هو الاعتقاد والنهي ولا يسوغ التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عم امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان الشارع قد يامر عبده بفعل شيء ان لا سيما وهو لا محالة كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم تتغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم عم بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا ثم امر بمقدماته وهي مع ظن الامر به بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله يوصل ما قطع والثاني انما يجوز منه لجواز البداء عليه بخلاف الله تعالى ومن الامر بالتبحش الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته سوا فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت يامر به مفسدة في اخر فينهي عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما سوا كان العاصي كما مر او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بشرايع الشرع واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس فيمنع منه اصحابنا وجماعة من المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف طاب ثراه الاول وهو الحق لنا وجهان ا لو جاز ذلك لزم البداء على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق بها اربع اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستلزامه الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والاحتياج الى ذكره لمكان الاختلاف وان كان باختلافه ب ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يستلزم من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به لان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وان استحال النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا الحال في المصلحة والمفسدة لاستحالة اجتماعهما الا وجه لتعين وجوه اعترض بالمنع من اتحاد تعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق

الامر لانتفاء اولا متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل اي العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل وا عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لا لهما على سبيل البدل لا الجمع فيستحيل الجمع بين المثلين لان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن ب ان لفظ المامور كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد محل النزاع ولان تعلق الامر حرام مغاير لمتعلق النهي ولا نزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه آ انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عم كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء ولكن دليل النسخ كما انه لا خلاف في الوجوب واما الثاني فظاهر ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته وكذا يحسن من الشارع ج ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم تزول مصلحة الامر خاصة في وقت اخر ويصير مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي لما تعين الامر المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم عم بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا مبين ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من انه امر بالذبح سلمنا لكن لا نسلم انه لم يذبحه فقد روي انه ذبحه وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى ايضا فلك لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم ذلك لان الفداء يبين عن نقض الذبح بل عن ازهاق النفس وابطال الحجة المترتبة عليه وعن ب بالمنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن ذلك كونه من العبد جواز البداء عليه ويكون ظهور مصلحة في المامور به في ذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن ج ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا فاستلزام الامر المفسدة يقتضي ان مصلحة الفعل يجب دفع الامر النهي عن

الفعل

الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة منعز النهي عنه قبل امره ولو كان المتنازع اعم من الفعل ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او بالاباحة او بترك الحث ان الوشاح نعوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا جوابان الاول كان موجها قبل الفعل مصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل الخ وقالوا ان الامر انما يبقى على الفعل اعلام ولحاق المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت **قال** قدس الله روحه **البحث السادس** يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه اولان المراد بخيريتها في اللفظ وهو المفهوم هنا ويجوز نسخ الشيء الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس المنسوخ بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانها عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم الشيخ والشيخة ويجوز نسخ المقيد بالتاييد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولا نشرط النسخ الدوام ولا تعارض بين الشيء وشرطه والخبر لا يتصور نسخه تغير كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمر نوح الف سنة ثم سبعين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض واستنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استحالة في ان يلزمنا الله تعالى التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب من القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة فيجوز نسخه بالاخبار بنقيضه ومن ساغ تغيير العلم الكلي علم وجوبه لكونه مصلحة ثم تغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غير ذلك اذا اشتمل على وجه قبح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز استمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عم المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله

تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب انه عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته
في وقت نسخه او ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الآية ولهذا قال نأت بخير منها
او مثلها وليس الحكم ذكر فيكون المراد ما هو اقوى بيانا او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر حيث
ان العدم ليس بشيء فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به وليحصل بالفاعل والعدم القايل في ذلك
لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم
فيجب مغايرته له **الثانية** يجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه خلافا لبعض الناس فيه وجوزه قوم ومنعوا
من وقوعه **لنا** انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتدا الاسلام خير المكلفين
صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق وكذا وجب الحبس
في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر
والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني
فظاهر **احتجوا** بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو له
والاثقل ليس كذلك **والجواب** المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتم بل المراد والله اعلم
بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه **الثالثة** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه ونسخ
الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة **لنا** ان كلا من التلاوة والحكم عبادة منفصلة عن
الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرأ القرآن
فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادة التي تشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب
وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احديهما موجبا
لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول **فلانه** نسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم
نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي عن قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من
الله تعالى مع بقاء الحكم **واما** الثاني فظاهر **احتجوا** بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاء الحكم
وذلك الى الجهل الشيء وكذلك الزائل عن الفائدة وفي نسخ التلاوة دون الحكم شرعية والآية تكون دليلا
على الحكم فارتفاعها يوجب زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا **والجواب** انما يوهم بقاء الحكم
مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل عليه اما معه فلا ولا نسلم من ارتفاع الحكم ارتفاع فايدة التلاوة كما في تلاوة

باخلا

ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز استماله على حكمة يعلمها الله تعالى وهي محفية على البشر
وكذا لا نسلم ارتفاع الحكم عند رفع التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه **الرابعة**
يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم **لنا** ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الازمان المستقبل
كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم
كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولانه تطرق
النسخ الى الحكم مشروطا بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية بعينه الابدي والتي لا يعلم شرط
احتج المانع بان تقييد الامر بالتأبيد نص او كالنص للتنصيص على المأمور به في كل وقت
من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول **والجواب** المنع من التساوي فان
الاول قابل للتخصيص بالاستثناء ونحوه والثاني ليس كذلك **الخامسة** في جواز نسخ الخبر
منعه ابو علي وابو هاشم واصحابنا مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري والقاضي القضاة
والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفضلاء آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر ما لا يمكن تغييره مثل
قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغييره لعالم
من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه الى غاية الوقت ولو كان مما يمتنع تغييره مثل قولنا العالم
حادث والباري قديم لم يجز وهو الحق وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عن هذا
اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر عن وجوب الاخبار
به او نه به او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال
لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز مع كون الخبر صدقا لا يمتنع
من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عندنا النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه
لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم بين بعده آية انما
عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما ولكن هذا ليس نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس فيه رفع
حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد منه **احتج** الجبائيان بان
نطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك في قوله اهلك الله عادا ولم يهلكهم مع علوم انه اهلكهم
لو قبل لكان كذبا **والجواب** انه معارض بايهام النسخ في الامر البدا فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ

اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاشتمال التعدد في اهلاكهم فقول
الله عادا اما قتيناول الا من الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع ذلك المرة فيكون كذبا اما لو قال
المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان
والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فمرجعه للخبر الى حكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما
جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما يستلزم
الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة **السادسة** العلم لا يجب لكونه مصلحة
وكانت مصلحة لازمة له لا تتغير بتغير الازمنة والمكلفين والاحوال كان وجوبه دايما واستحال
نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند
اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة البالغة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وبعض
احكام الشرائع المتقدمة **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** يجوز نسخ الكتاب بمثله
كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم
فتعين المتأخر **احتج** الشافعي بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي
هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية والمساواة وانما يتحقق في القرآن وبعاضده وقوله لتبين للناس ما نزل
اليهم والناسخ ليس مبين وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي **والجواب** لا نسلم
يكون الآتي به ناسخا مطلقا وقد رتب على النسخ لان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص
بالازمان فهو بيان مدة العبادة والمراد بالبيان التبليغ وهي ولا ينافيه العموم على انه مخصوص
لاختصاصه بالمجمل والكل الشيء بالسنة بدليل ما في النص من الله تعالى ومن الوحي انما نسخه بحجر ومن
ولا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب **احتج** الظاهرية بقياس النسخ على
التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه في تحريم اكل كل ذي ناب من السبع
لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها او خالتها
واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة **والجواب** الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والتواتر
مقطوع فيه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا يعلم رفعه وفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على
العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عم ذلك

حكم

حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال الى التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القرآن
وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتأخيرها حتى مضي القتال **احتج**
ان في قوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر **والجواب** لا يدل على
حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها لقوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر بالعكس عقلا لا سمعا **اقول**
لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد
عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي الثابت عليه على وجه لولاه لكان
ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن وقوع النسخ به مدلوله منحصر في الكتاب والسنة المنقولة
تارة متواترا وتارة احادا علمنا اي كان كل واحد منه دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل الرفع على
آ اعني الناسخ للآخر من الاقسام الثلثة وكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها طاب ثراه هنا مفصلة
نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جايز اتفاقا
الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز **ب** نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهو جايز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابي حنيفة وابن سريج ومنع الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية **احتج** الاولون
بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين
ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل
بهما وانه ممتنع ولا العمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاشتماله على الغا المتأخر بالكلية فتعين العمل بالمتأخر
وهو المطلوب **احتج** الشافعي بوجوه **آ** قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عم ولانه وصف
الماتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها وذلك لا يكون في غير القرآن لا يكون خيرا منه او
مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب
آتيك بخير منه او مثله فانه يتبادر عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القرآن قرآن **ت**

السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضدا ج
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن
آ انه مبني على كون الماتي به مثل الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى
رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لا نا ثره فلو كان الماتي به هو
الناسخ داد فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم
على الماتي به لانه عبارة عن الحاكي فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعى واسناد
الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون العلم
بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور
من وجوب كون الماتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من رزقني
منكم بحمد الله وشكره وثنا اليه محيته فانه لا يفهم منه كون المحية من جنس الحمد والشكر والثنا بل
من العطا والانعام والرفد والاكرام وعن ب المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في
الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولئن سلمنا فانه ينافي كونه رفعا
للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكونه الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان لجواز
كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان
هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القران الذي يراد فيه
ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم
فيجب حمله على الاظهار والتبليغ ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن ج ان الاية
انما دلت على انه ليس للرسول ان يبدل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك من
وحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم ه نسخ الكتاب
بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلاهما دليل يجب العمل

بم

يه وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبد
الله تعالى بدفع حكم متواتر بما يصل من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فنعه المحققون شرعا
وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز
او السنة قال علي عم لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
عمر لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا
عم وصف الراوي بما يدل على الفسق وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول
خبر العدل الثقة كما لو علل ذلك برد شهادته لانه عم علل الخبر بعوارض هو بعيد كونه غير
مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امراة لا يدري صدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك
رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه آ انه يجوز تخصيص المتواتر
من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم وكذا نسخهما قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا
لبعض مطلوب او لانه فيه جمعا بين الدليلين ب ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر
عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج انه واقع فيكون جائزا اما الوقوع فكنسخ قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما
نقل عنه عم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم بقوله عم المنقول احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد ولم ينكر النبي ص عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن آ
ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فبطل القياس عليه وعن ب ان المتواتر مقطوع
في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكونان متساويين ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق التعارض
وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس
فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكر اما الاية الاولى
فان عدم وجدانه عم فيما اوحي اليه لا ينافي الحكم بحرمة غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد
فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته
شرعا لجواز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا

ذا المتنبه [illegible]

١٢١

وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل
قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل على تحول
القبلة الى الكعبة ولانه انضم الى اخبارهم بذلك من القراين ما افضى الى ذلك الاخبار العلم حيث
انهم في بيوت من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم بان القبلة قد
استدارت د وه يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب مطلقا متواترة كانت السنة او احادا
وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجوه
آ ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتدا الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في
القران العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
لم لا يجوز اشتغال وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر
بالاستقبال الاتي بيانا في ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولا يتم هذا الباب بعضي الى عدم العلم
بالناسخ اصلا ب ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصايم بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه
في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ج ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة
بما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر
فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا بل الناسخ في
الحقيقة ما دل على ارتفاع حكم شواهين برمضان لا بدليه او لا د جواز تاخير الصلوة الى حال
انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم
نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز احتج الشافعي
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران العزيز فلو كان القران
ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه مح والجواب
ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه عم في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى
البيان مح لان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام

التوعيه

التوعيه مستفادا من السنة ثم يبينها الله تعالى باية من الكتاب العزيز والعكس ولا يلزم من ذلك
كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فلما تقدم من تعين حمل البيان على التبليغ والاظهار سلمنا فالاية
انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه الحين نزول الاية المذكورة ولا تدل على كونه
مبينا لما سينزله الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في المسند لا لة على امتناع نسخ
القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو متناقض و يجوز
نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم
ز يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما ذكرناه ولانه واقع فيكون جائزا اما الوقوع فلقوله
عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس متواترا
بل منقول احادا ولا يلزم من ذلك ان يكون متواترا ثم [illegible]
احادا واما الثاني فظاهر ح نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا ط نسخ السنة
المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال
قدس الله روحه البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عم
فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطا ولا
بالاجماع لان الثاني ان لم يكن عن دليل فيكون خطا او لعدمه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ
به لانه ان نسخ نصا كان خطا او اجماعا لزم خطا احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ
لتخيير العامي في الاخذ بايهما شا لانه مبين لزوال الشرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا
لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا استعني الغرض وكذا العكس لان
بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع مح ويجوز نسخهما معا اقول قد اشتمل هذا البحث على مباحث
الاول في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار
الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه ما دام
موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المومنين ومتى وجد قوله عم لم يكن بقول غيره
عبرة وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب او السنة او الاجماع
او القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل مح اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع

١٢٢

لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عم وحينئذ يكون خلاف مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو ممتنع بالاتفاق واما الاجماع فلانه لو كان الثاني لا عن دليل كان خطا وهو ممتنع وعند تجويزه لا يكون ناسخا لانه حينئذ ليس دليلا شرعيا ولو كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول وهو باطل وبهذا لا يتاتى نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر لا نا نقول اجماع الامة على التخيير العامي مشروط بسبق الخلاف فاذا حصل الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع الاول لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان الاجماع الثاني رافع له ولقائل ان يقول لم لا يتوقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عم فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة ومع تحقق الاجماع من دون اندراج قوله عم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكر من كون التخيير مشروطا بسبق الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لانه حكم الاجماع الاول وارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم شرعي فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك منسوخا استحال تحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا انه لو كان ناسخا لكان المنسوخ اما نصا او اجماعا والاول ممتنع لانه خلاف النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني ممتنع ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطا الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف رحمه الله وموافقيه واما الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا فجوزوا نسخه بالنص في حياة الرسول عم وبعدها الاجماع بجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين فثبت

ثم

ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فلانه يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا وبحق نسخه بقياس اخر كما لو قضى القياس حكما بخصوصه ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما يناقض ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ فحكم بحرمته كان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التافيف والضرب معا واختلفوا في جواز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس فمنعهما المصنف رحمه الله اما الاول فلانه يقتضي الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين ورفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى اصل لازم للاصل فيكون رفع مستلزما لرفع وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع تارة لما قلنا وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على التحريم وتحريم الضرب فكانه قال ولا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد الحكمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه

قال قدس الله روحه البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فالحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي والحق ما قبلها فالتفصيل الى الحسين وعول البحث هنا تعلق بامور ثلثة ا كون الزيادة هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما تقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا والحق انه الزايل ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل الظني فمثل زيادة التغريب او عشرين لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد وايجاب الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعل مع جواز نخبر الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وبسبب ارتفاعه

فليس

بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارنه كان تخصيصا له فيقبل فيه واباحة قطع رجل السارق ثانيا رافع لحظرها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا مانع من قيام غيره مقامه فانما علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه اما النص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ والحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهد والمراتين فتقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا لاجزائها لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزاؤهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل انسخت وجوب التحلل فالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي وجوب الغسل وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو نص الشارع بوجوب بعض الليل فانه رافع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط رافع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك ومن ههنا ابتدا ذلك الحاسق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادة ليس نسخا للمزيد عليه صلاة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهو باطل لان الباقي من حيث لم تكون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا فانهم توهموا كون زيادة على اعداد العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فوصفه فيزول الحكم المعلق عليه ومتى كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في ان الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والقاضي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور مفهوم دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل

قوله

قوله في سايمة الغنم الزكوة اي زكوة عن الغنم ان كانت سايمة ثم زيد قوله في معلوفة الغنم زكاة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حدما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه وجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين تفصيلا استحسنه المصنف طاب ثراه وحاصل النظر في هذه المسئلة متعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا والحق ان الذي تزيل به ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا ولو كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزايل بها حكم العقل جاز اثباتها بما لو قبل خبر الواحد لا يكون حجة كما هو المذهب او لان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود عند من يقول هذا المانع لا تعلق له بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزايل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزايل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسايل فقهية آ زيادة التغريب على حد الزنا في البكر او زيادة عشرين على حد الثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين قد يشترك بين حال الثمانين مع الزيادة وبدونها واعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب لكونه معلوما بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا فيجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يبعد رفعه وليس نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس فصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بل توقف على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافع له اما لو قال الثمانين كمال الحد او رد الشهادة متعلق عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو فيه

الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان فان التقييد من اخبار على الاطلاق كان
نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر فلم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ
الكتاب به ولئن كان مقارنا كان تخصيصا فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم
الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر ثابت قبل التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل
الدال على الاطلاق لا بدليل على العموم ثم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على الاطلاق
واستقر التقييد رافع والا فتم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعده نسخا
الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فاتيم قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا
لان تلك الاباحة رافع لحظر قطعها الثابت بالعقل فجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب
الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي
وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيام الفعل المامور به او لا وتسميته الاول واجبا لا على
سبيل التعيين فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه
وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه
يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير
ومن حيث صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول ولئن كان وجوبها على سبيل
التخيير بينها وبين خصوصية الاخر ما ثبتنا الا انها بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوص
احد الفعلين وذلك عين الوجوب الاول وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان
قال اوجبت هذا الفعل لا بدل كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد لان النص
متواتر الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا للتخيير الحاكم في الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان لان الاية انما رفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم
لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى
قبل التشهد بحيث صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للاكثر وهو باطل لان النسخ
لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما الوجوب وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يتغير بالزيادة واما

اجزائها

اجزائها وهو الحل لانهما مرتبان على انهما كانا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا تجزيان الا بها
فذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما رفع عدمه وهو حكم عقلي ولذلك
نقول انه لم يكن ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة
قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان رفعا لوجوب
التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد
السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما
هو رافع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر
الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول
في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام
الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل
غاية وهو حكم شرعي فيكون نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم
اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه
دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة
لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة
فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني
نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول
الطهارة لا يدل على كونها غير واجبة عند عدمها وحصول امر اخر يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة
المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق
بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة
في الاول شرط الوجوب دون الثاني قال قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة
نسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة نقل السيد المرتضى تفصيلا
حسنا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجر مجرى فعله

قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الكثير
بغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز
لجعل الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة
بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو
اسقط التوجه بالكلية للاستقبال الى اي مكان او الجهات فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا
لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين اقول
اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه
صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو وجب الصلوة والزكاة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى
واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون
موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم
من المتكلمين انه يكون نسخا ان كان للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى
رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصنف طاب ثراه فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان
تمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن له حكم في الشرع وهو لم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة
كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين وفيه نظر على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب
لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي
عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم
فتصدق باثنين مع انه خلاف المقدر وتفريع على ذلك فروع آ نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم
الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز جرى وجودها
مجرى عدمها لجعل الصلوة منسوخة ب نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها
لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية ج نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها
كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات
كان نسخا للصلوة ايضا كما ذكرناه لانه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع

الجهات

الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبل اولا لاجزأه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات
التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المصنف طاب ثراه في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه
بان المقتضي للكل لو كان متناولا للجزئين معا ثم نسخ احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كما في التخصيص
واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة ولئن كان نسخا للكل
الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبهما الى
امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبهما ابتداء بل
لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال قدس الله روحه البحث الحادي عشر يعرف كون
الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتنافي مع معرفة المتاخر ولا يقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر
متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ خلافا لبعض التابعين او لبعضهم خلافا
للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول
او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك
وهذا منسوخ بذلك او نسخ لذلك او بالتنافي في مدلولهما مع علم المتاخر ويتحقق باقي شرائط النسخ
بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطاب ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله
تعالى الان خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر نعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة
اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر
والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما
على زمان معلوم التاخر كقوله هذا اما قال في غزاة بدر وهذا في غزاة احد او نزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب الترجيح انشاء الله تعالى ولو قال
الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر الماء من الماء متقدم على قوله عم اذا التقى
الختانان وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى الاجتهاد ويحتمل قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله
هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا

ايهم كما قلناه او بعين الناسخ من المنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال
ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال اشتباهه في ذلك الي اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه ولو لم يعينه
وقال هذا منسوخ قبل لانه لو لم يظهر له النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس
الامر **قال** قدس الله روحه **المقصد الثامن** في الاجماع وفيه مباحث **الاول**
في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وهو حجة اما
عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة
واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين ولذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يعطي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الخطاء وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء **اقول** الكلام
في الاجماع تارة في ماهيته اي في تحقيقها اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم
ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار
ذا جمع كما يقال البن وأتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه
واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف تبعا لما ذكره فخر الدين في المحصول بانه عبارة عن اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور وقال وانما قلنا بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد
اي القول او الفعل الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدال عليه وباهل
الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات
والشرعيات واللغويات اذا عرفت هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد
يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير الكاملين ومقصدهم بكونهم من المجتهدين اخراج اتفاق اهل الحل والعقد
من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام
الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا ولم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية
وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدنيوية واجماع المجتهدين في الاحكام بذلك فيما بعد
فاذن الحد منقوض بعكسه ولم يردوا **واما** الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة فقالوا انه لا يكون معلوما
بالضرورة لتمنع اتفاق الخلق الكثير على حكم كما تمنع اتفاقهم في آن واحد على اكل طعام واحد وهو بان المتفق

الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لجواز رجحان المستند الى
دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واخرون قالوا
انه ممكن ووقوعه وهو ممتنع العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا
ولا بالحس وهو ظاهر ولانا لنظر العقلي للقطع بانتفاء الطريق فعلي يعلم به فلانا انا على كذا
فلم يبق الا الخبر وهو غير موقوف على معرفة المجتهد ليبحث عن فتواه ومعرفة كل واحد من المجتهدين
المتشرفين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم احدهم مذهبه
ويحايدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المومنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه
نظر فان ذلك يدفع الاستئناس الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الاستئناس الناشي من الجهل
بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام
اما على راي اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو
سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى
قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه
الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المومنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المومنين محرما اذ لو لم يكن كذلك
لم يحسن ان يرتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى اتباع
غير سبيل المومنين يحرم قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة
اذ لا مخرج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه
نظر لاحتمال ان يكون اتباع راي المجتهد كان اما واجبا او حراما لان اما سبيل المومنين وغير سبيلهم
الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا والوسط العدل وهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطا
وفيه نظر لان العدالة لا توجب العصمة بحيث تحيل اجتماعهم على الخطا **الثالث** قوله

تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن
بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على
الخطا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف **وفيه** نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف ونهيهم
عن المنكر امتناع اجماعهم على منكر كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ولو
في حياة الرسول عليه السلام ولا نسلم في ذلك ادراكهم الحكم فيما بعد **الرابع** قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا
وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطا عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر
يحب المعنى يفيد العلم على ما يأتي **الخامس** من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني
وتقريره ان اجتماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل ان لا يكون عن دلالة او امارة فان
كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة لا محالة فالاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون
خطا فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع
اعني الصادر عن امارة فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك **وفيه**
نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل
وليس كذلك **قال** قدس الله روحه ويشكل الاول باشتراط تبين الهدى كما في المعطوف عليه
ومن جملته الدليل على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا النظر غير ولا نفهم منه فيما به صار مومنا
ولان السبيل الدليل الخاص كما في الطريق في الايصال والتجوز فيما دل من الاتفاق على الحكم اذ كما ساه
فيه ولان الاية تدل على منع المطلوب اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع
ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي
ترك الاتباع ولا تنافي العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال المرتضى
انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون بالظنة بخلاف ظاهره وانما تحقق ذلك في
المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات الواردة

عليه

عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت
فبشرط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول والمعطوف عليه كالجملة
الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع
الهدى ومن جملته ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وحينئذ لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك
الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط
اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المومنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما
كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول مسلم لان كلا من لفظتي غير وسبيل
مفرد ولا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعي لان معنى الاية ان كل من
اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان من سبيل المومنين استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع
لبعض ما غاير سبيل المومنين يستحق العقاب والثاني يسلم ولا يوجبه وهو تحريم اتباع
بعض ما غاير كل سبيل المومنين او كل ما غاير بعض سبيل المومنين وهو ما به صاروا مومنين فان الذي
يغايره هو الكفر بالله تعالى ورسوله فيجب حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القايل
لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شي
حتى في الاكل والشرب وغيره لك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو
دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق التي هي موضع المرور
والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى
الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمل السبيل على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط
التجوز ولو سلم لكن لا يمكن حمله على دليل الحكم وهو ولي لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون
كل منهما مفضيا الى المطلوب فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المومنين في اخذ الحكم المجمع عليه من
دليل وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعي وهو كون الاجماع ليس بحجة
لان سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذا الحكم من الدليل
لا من الاجماع سلمناه لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المومنين وجوب اتباع سبيلهم وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا

لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضايها وجوب اتباع سبيل المومنين في كل شي والا لكانوا اذا
اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه ناقض كونه مباحا وان لم يجب
ثبت المطلوب وهو انتفا العموم وقال الشيد المرتضى قدس سره وحمل هذه الاية انما
تدل على وجوب اتباع سبيل المومنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا
لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اماني غير فلا لعدم القطع بموافقة باطنه الظاهر وهو حق
قال قدس الله روحه والثاني بان وصف الامة بالعدالة يقتضي وصف كل واحد
منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة لكونوا شهدا لا يوثر فيها الصغاير ولان شهادتهم في
الاخرة والعدالة يتحقق هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم ولان
المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر
اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات
الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فلان ظاهر الاية يقتضي وصف كل واحد من الامة
بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط الاستدلال
على المدعى او انه المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لا يقال المراد
ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهدا على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغاير وح يجوز
وقوع الصغاير منهم وهي خطا فيصح جواز اجماعهم على الخطا ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة
انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح انا العدالة غير معتبر في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من
كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن
حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالطريق الوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم امرين بكل
معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو
الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة
القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في اللفظ والاشتراط
واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما ممنوع فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما

الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة
لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه
كذبا او يكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا لانه مرتضا العادة باستحالة
اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل الشتى
مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطا وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم
ان المصطاب ثم لم يجعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الاعن ماهيته وكونه حجة وقوله
والثاني معطوف على قوله واشكال الاول اي واشكال الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس
شي من الاشكالات لظهور ضعفه قال قدس الله روحه البحث الثاني قال الشيخ المرتضى
لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق اذ السيد يرى ان الامام المعصوم قايل باحدهما
فاذا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد
جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما ان الجد يعيد قول بعضهم عصبته وبعضهم شقيه
الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه اخرون لان الاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقوله
او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل
سوا اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم
فيهما او لا ينقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق
الحكم كالعمة والخالة المندرجين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لا ستلزامه
الاجماع ولزوم ان لا يوافق مجتهد في حكم بما فيه في الجميع اقول كل مسئلتين اشتملتا على
موضوع كلي فالحكم فيهما اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي
فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب
الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقسام
فهل يحق لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه لا يجوز ذلك مطلقا وهو
مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قايلا باحد ذينك القولين
اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قايل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا

الثاني

والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطا
وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض
الحنفية والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز
والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال
اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالميراث يرفع ما وقع الاجماع
وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه
من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي
وللاب ثلثاه فمن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن جعل لها الثلث الاصل
مع الزوج جعل لها مع الزوجة فالقول باعطايها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع
الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جايزا احتج المانعون بان الامة
لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وهذا اجماع منهم على الحصر
واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي
ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد
اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم تفصل الامة
بين المسئلتين في الحكم الفلاني فهل لمن بعدهم الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام فيه التحقيق
ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني
او في شي من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام لكونه رافعا للاجماع
وهذا ينقسم على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم
بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا منهم حكم معين فيهما
وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم
الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى ذلك
مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث

احديهما

في ذكر الحكم او في شي من الاحكام

احديهما ورث الاخرى وطريق توريثهما واحدة معلومة وهو كونهما مندرجين تحت اولي
الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان
لم يتحد طريق الحكم كالخلاف في شرب النبيذ وبيع الغايب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه
يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغايب عملا بالاصل
ان لم يعارضه مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان لا يوافق الشافعي في تحريم النبيذ
مثلا لدليل انه يوافق في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على
موافق الشافعي في القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر
وهو بنا على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع
فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سوا نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا لانه لا يجوز ايضا مخالفة نفي
الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قول وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد
الحكمين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا
على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قايلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف طاب
ثراه كما ان الجد مثال للذي يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا مثال للذي لا يشتمل على ذلك قال قدس الله
روحه البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير والاجماع على تسويغ الاخذ
باي القولين شاء المجتهد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما بعد ذلك واذا اجمع اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج جماعة من الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين
بقوله لو تنازعتم في شي فردوه الى الله وبان امتناع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه لو كان
لدليل لم يخف عن الصحابة لان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع
ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهي
يقدح في الاجماع مطلقا لا في المحل المتنازع فيه والمعارضة بالموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم
انقلاب الخطا خطا المنع فرض موت المصيب قبل المصير الى قوله من الاحيا ويجوز خفا الدليل عن

بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق
اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز ام لا
الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا
الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم
قايل باحد ذينك القولين فيصير الباقون الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد
احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول
صلى الله عليه وآله في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضه صلوات الله عليه وآله
واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق
التابعون على منعه في قال ما نفي الى كونه ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل
المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطايفتين حيث اجمعوا على جواز اخذ المجتهد
باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون
الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما
عند من يجوزه فاذا حصل ذلك الشرط ذلك الاجماع فيزول بزوال الشرط على انا نمنع من الاجماع
على التخيير كيف وكل واحد من الطايفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطاء
الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك
القولين ويكون اجماعا ام لا منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي
واختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي والحنفية لنا ان اجماع اهل العصر الثاني
ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليل واذا جاز ذلك
في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري و ح يكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد
الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لا يزول بحصول الاتفاق في حال لبقاء التنازع فيما
تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل منهما

فلو

فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لتدافع الاجماعان وامتنع الثالث لو كان قول
اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطايفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل
لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني حجة
كونهم كل المؤمنين ح وهي ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان
اما لا لدليل فيكون خطا او لدليل وهو صحيح والا لم يخف على اهل العصر الاول ولما اختلفوا
على القولين لم يمكن القطع بالحكم المذكور ووقوع الاجماع عليه فلا لاحدهما فيكون القطع به قوله
ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه احتمال كون القايلين به من اهل العصر الاول والجواب
عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عند التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع
الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله
والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان
الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع المتقدم طابت ثراه
لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب
اتباع الاجماع الوحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر الوجه زال
وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال الشرط فان قلت هذا وان كان جايزا عقلا الا انه
غير جايز من حيث وقوع الاجماع على امتناع اشتراط الاجماع الوحداني به قلت اجماعهم
على امتناع الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع
الطايفتين على التخيير وذلك لان كل طايفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز
العمل بقول مخالفيها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع موت احدى الطايفتين وبقاء الاخرى
حقيقة قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت اذن كاشف عن حجية قول
الطايفة الباقية انه مستحق لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فينقلب قول
المخطيين صوابا قلت لا نسلم جواز موت المصيبين اجمعهم فلا يصير بعض المخطيين الى
قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل
وعن الخامس بان احداث قول ثالث لا يستلزم رفع ما اجمعوا عليه مطلقا بخلاف ما تقدم

١٤١

كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال كما تقدم
قال قدس الله روحه البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا
اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطايفتين في القولين
عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط والحدث في التابعين
اما بعد مع الخلاف لا يرد الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جاير فيجب العمل به لحصول الظن اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول بقول يخالف
الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظاهر
لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج
تحت عموم الادلة الثابتة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر
على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله
ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس
الطايفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان تقول الاولى بما تقول
الثانية والثانية تقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظاهر لان المعصوم في احدهما فالحق معها فقول
الاخرى باطل فتستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض
المؤمنين وهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة
الواحدة على البدل فمن جوز ذلك جوز التعاكس في القول ومن منع منع منه الثالثة انقراض
اهل العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا
فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما
على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم
تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق
الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون و ح يجوز لهم مخالفة الصحابة
لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه قد حدث من
التابعين حتى وجد من تابعي التابعين مجتهدون فلا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم
جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل في

من ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته
والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف اما مع تحقق الاجماع فلا
لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة
وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنع جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان
الظن بوجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من
الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا على السنة بجامع نفعه دفع الضرر المظنون
قال قدس الله روحه البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع
لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او تسويغه لكن لعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من الاظهار
معتقدا او انتظار وقت الانكار وعلمه بعدم القبول او خوف او ظن قيام غيره مقامه في
الانكار او عدم [illegible] فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد انقراض العصر كونه
العادة بالانكار لو اظهار ما يعتقدونه من القول مع عدم التقية والاشهر والجواب المنع
من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا
جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر فيثبت من عدم التاويل الاول فلو تاولنا الا ولو له المتروك
باحد معنيه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث يشتمل على مسايل
مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث الثالث يشتمل على مسايل مشتركة في انها اجماع فلنعد
عنه وهي مسئلة الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا
الم يكن ذلك اجماعا ولا حجة قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم
ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا
ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القايل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم
بالموافقة في الحكم اما الاولى فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او لانه
اجتهد ولم يؤده اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب
كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منع من اظهار مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن

١٤٢

من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تأثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه
في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطأ لكنه من
الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار
اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا بها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص
وعلى هذا قالوا انه لا ينسب الى الساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهد
اذا تفكر وافتى اشتغل طويلا واعتقد خلاف ما اشتهر من القول فيها اظهره اذا لم يكن هناك خوف
او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور علم انتفاء
الخوف والتقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك واين يتم
فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المشتهر ولا يلزم من عدم
اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن
ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا
لم يكونوا حكاما فلا بد وان ننكر ذلك ولا نسكت الا للرضا فيكون ح اجماعا ولا يخفى عليك ضعف
هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم
يكن اجماعا ولا حجة اذ لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول فيه
فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا لاية او خبر هل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بدليل آخر
او ذكر تأويل آخر الحق نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصر يستخرجون ويستنبطون
كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما
التأويل فلانه اذا لم يكن بين التأويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم
عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التأويل ولم ينكر
عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التأويل الثاني مخالفا منافيا للاول واستوى في بطلانه
فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم السابق فلو اولوا اللفظ المشترك باحد معنييه
لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التأويل الاول ومع

الاجماع

الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه
ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد
المعنيين وفي الاخرى الآخر لان الاجماع منعقد على خلافه **قال** قدس الله روحه

البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله صلعم كساء والقاه على علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت
فقال انك على خير والخطأ رجس فيكون منفيا ولقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاشتمال بيتهم على الوحي وهم محل
هبوطه والنبي عم منهم وفيهم ملازم لهم واقواله وافعاله لا يخفى عنهم وافعالهم كذلك ومعاشرتهم
له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام فهم من الخطأ ابعد [illegible]
المتواتر [illegible] ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يستلزم نفي [illegible]
اجمع [illegible] تاكيد التطهير وهو ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محل الا
المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عن
ذكرناه لانهم اهل البيت اجماعا اذ لا قائل بقصره على الزوجات **اقول** اجماع العترة اعني
اهل البيت عم حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه **أ** قوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم
وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان
بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته
المستلزم نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول
عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسماء الدالة على تعظيمهم [illegible]
اهل البيت والاتيان بلفظ يطهر الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو
تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عم لان النبي صلعم لما نزلت هذه الآية اخذ
كساء فالقاه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست

من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظ انما للحصر على ما تقدم فظاهر الآية يدل على انه تعالى
اراد ازالة الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا لانه تعالى مريد لاذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق
لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الآية
دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عم
فحمل الآية على غيرهم خرق للاجماع والخطأ في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم عم **ب**
الخبر المتواتر عن قوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك به الذي يخرج عن الضلال
الموجب فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما مر في [illegible] ولانه لو كان كذلك
لم يكن لهم مزية لان غيرهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب **ج** اهل البيت
عم اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي عم منهم وفيهم وهم
ملازمون له مشاهدون لافعاله سامعون لاقواله معاشرون ليلا ونهارا وهو عم يشاهدهم ويشاهد
افعالهم ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا
حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الآية ظاهرة في
الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس
لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى **ب** انه خبر واحد والثالثة تابعة عليه وعلى الثالث
انه منقوض بالزوجات فانهن يخالطنه في معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمل
على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن وثانيها ما بيناه من تعليق الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن
والحسين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل عن ذلك وقال
لها انك على خير وثالثها ان المراد بالآية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس
معصومات اتفاقا وقد وقع الخطأ من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرناهم ثابت اتفاقا
لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على

الزوجات

الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس
فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها
حال انتفائها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه محال وعن **ب** ان الخبر المذكور متواتر اتفقت
الامة على نقله اما الاستناد اليه على حجية اجماعهم واما على تفضيلهم وعن **الثالث** ان الفرق بين
اهل البيت عم وبين الزوجات ظاهر فان حرص النبي عم على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه
على تكميل الزوجات اذ من المعلوم ان كل عاقل يطلب على تكميل ذريته واولاده لا على
الزوجة وايضا فان حرص الزوجات على ملازمته وملازمته انما هي للاختصاص بهن من الاستمتاع وما يجري
مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عم فان حرصهم على ملازمته وملازمته لهم انما هي للتعلم والاستكمال
وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عم علمني رسول الله
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب **قال** قدس الله روحه **البحث السابع**
اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم
والا فالحجة في قوله ع واحتج مالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا
يدل على المطلوب لمنع اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع
المشايخ الثلثة والشيعة [illegible] ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين
البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم بعض الامة فلو كانت خطأ لما رجعوا اليهم ولا شيء
عندنا لدخول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجردهم [illegible]
المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى الاصل
عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم
حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لكان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا
احتج مالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون
منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل النقل الصحيح ونقول عليها
سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون نفعا

بخاتمه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ونمنع من كون الخطاء من الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء
خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم
استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى اخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد
به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه عم والاستيطان بها لما فيها من
البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المومنين عم منهم فهو معصوم
فلا يتطرق الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن
القاضي ابي خازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد
اموال حصلت في بيت المال للمعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى الافاق
وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي واما في اجماع المشايخ الثلثة اعني ابابكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين
فليس حجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة
المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم
بعض المومنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله عم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واستضعف الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام
المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة
مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه
احتج الاولون بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق احدكم ملء الارض
ذهبا ما بلغ هدي احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فاجماعهم اولى والجواب
ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته عم لا ان اجماعهم حجة ويجوز
كون المشافهة بالخطاب قوما من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن
حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج
الاخرون بان الصحابة رجعوا الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي
ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه كان اذا سئل عن

شي

شي فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح
الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر
وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول
المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف الصحابة
التابعون بل الظاهر انه لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة
الى اقوال التابعين والجماعة المذكورة من بعض الصحابة وليسوا بمعصومين فجاز عليهم الخطاء في رجوعهم
والحق ان عدم مراعات الصحابة لخلاف التابعين ولا يتاتي هذا الا عند الامامية لان المعصوم موجود
في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا قال قدس الله روحه البحث
الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت
وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا
في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد
بقولهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع متوقف
على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع
بدونهم لان من عداهم بعض المومنين فتعتبر عندهم قول العصاة لانهم مومنون ولا ينعقد
مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المومنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري
بان المومنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع
كلا والاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمان الصحابة لضبطهم اقول في هذا البحث
مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة
ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لكان معصوما فيكون داخلا في
الباقين فيكون قولهم حجة فان العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت
كان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد
قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة باطلا واما الجمهور
فقالوا لا يخ اما ان يكون مخالفته موجبة للكفر ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم

يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المومنين فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال
باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة دليلا يتوقف على انحصار المومنين فينا وهو انما
يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني
لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المومنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلا
يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والجواب ان سلمنا انه يمتنع من خطاء كل واحد من شطري الامة
في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والاولى الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة
الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري
نعم ومنع الباقون احتج الاولون بان لفظ المومنين والامة يصدق عليهم مع خروج
الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة
الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكنا ان نطلع في شيء من الاجماعات
بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المومنين والامة عليهم على
سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك
المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه
ويقال لهؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين
فيقال اجمع المومنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني
ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين ح وانحصارهم وضبطهم قال قدس الله
روحه البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والقايل به المخالف
وترك البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة الحمام ان ثلم الاجماع فلدليل لم يسلم وعدم العلم
لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فيسبق الاجماع بها ولا يجب نقل الاجماع بخبر
صدوره عنه خلافا لابي عبد الله اقول اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن
دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان القول
في الدين بغير دليل ولا امارة خطا لقوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا
مجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض بخطاب تراد ايه بان المراد من الخطا ان

كان

كان مخالفا لما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى
الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الحكم
ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة
هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جايزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول بالمنع من عدم فايدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة
وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقييده على ما يمنع من الدلالة ولانه لا يلزم
من انتفاء فايدته انتفاؤه لانه قد يعضده فاولو كان عن دليل لا يجب في الاجماع قصد المجمعين
اليه وعن الثاني بالمنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه وقع
به لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك سوى انكم لم تنقلوا انه لم ينقل دليل ولا امارة
عليها لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز الاستغناء
عن نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القايلين
بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنعه
الامامية وداود ومحمد بن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه
من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك
بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها تمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة
جاز ان يكون ظاهرة فتجتمع الامة على مقتضاها على ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب
الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع
اذا كان موافقا للخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره
عن دليل غير مخالف له ثم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا
الخبر ضعيف هو كذلك قال قدس الله روحه البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول

كل الامة من زمن الرسول عم الى يوم القيمة والا لاستحالة فاسدة ولا قول الكفار لانتفاء اسم الامة
تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان لفظ الامة منصرف اليهم وله قول العوام لان قولهم
لا عن دليل فيكون خطا فلو كان قول العلما خطا لزم الاجماع على الخطا ولا عبرة بقول المجتهد
في فن فيما اجمعوا عليه في غيره كالمتكلم في الفقه فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد
اذا لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء والصواب **اقول** لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة
محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك
الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لجواز تجدد بعض الامة بجواز
تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المستغني عن الاستغناء
عن الاستدلال به ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول
المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سوا كان ذلك الغير مسلما او كافرا واما الجمهور فلان ادلة الاجماع انما
دلت على وجوب اتباع المومنين وسبيلهم والادلة الدالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة
بحسب شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه فلا يعتبر قول الكفار لخروجهم
عن المومنين والامة اما العوام من المومنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم
في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين او كل
الامة والعوام من جملتهم وقال الشافعي لا لان قول العالم حكم في الدين بغير دليل ولا امارة
فيكون خطا فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالف له خطا لزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة
ولان الخطا من وجهين فان خطا العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا
امارة وخطا المجتهدين في عدم اصابتهم حكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه والنبي صلى الله عليه وآله واعلم انه يجوز
احداث القول الثالث وزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة فمنع استحالة اللازم
والملازم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما
هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في
علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد

فيه

فيه وبالعكس لان كل واحد منهم عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم
ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد
فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقتفائه
دون نص فيه صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه الباقي
رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا
لقوم لانه يتمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الخطاء والصواب من الاقوال
وجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين **قال** قدس الله روحه **البحث الحادي عشر**
لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول القايل
التابعين سبيل المومنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب لهم وبالمكان ضبطهم وبان
جواز الاجتهاد قول الصحابة في العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطا والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع
الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد
وانتم لا تقولون به وعدم الضبط ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظهور التابعين بالدليل
لوقوع الواقعة منهم ... ولم تقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم
الاتفاق **اقول** لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان
الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سوا قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع
تتناول المومنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون في القلة بالله تعالى
الى الثلاثة او الاثنين لصدق عليهم المومنون والامة فيكون قولهم حجة على تقديرها
اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على
الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق
في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري
ومتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم
وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل
المومنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة واحتج المخالف بوجوه آ ادلة الاجماع

انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة
لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المومنين كذلك
لان من لم يوجد ليس من المومنين فلم يتناوله الاية الا من كان مومنا حال نزولها وكذلك قوله
عم لا تجتمع امتي على الخطا واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة
ب الاجماع لا يتحقق الا باجماع كل المجتهدين والعلم بذلك متوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهذا انما
يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في شارق الارض ومغاربها ج اجماع من
عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطا وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل
لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك
نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما لم يعملوا بذلك علمنا انتفاؤه د الصحابة اجمعوا
على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون على حكمها وكان اجماعهم حجة
خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان والجواب عن آ انه يلزم من
موت واحد من اوليك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة
وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة الذين فهموا الخطاب ماتوا قبل
وفاة الرسول صلى الله عليه وآله والاجماع لا يعتبر الا بعدها على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن ب انه
ذكر يكون منافيا لما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن
ج بالمنع من الملازمة لجواز ان يخفى النص او دلالته على الحكم على بعض الصحابة وظهوره للتابعين
لاختصاصهم بوقوع الواقعة منهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل
بعض آخر من الصحابة له وعن د ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول
بزوال الشرط **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني عشر** كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز
التمسك ... والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب
الاقرب انه حجة لانه غير سبيل المومنين وهل يجوز خطا بعض الامة في مسئلة والاخر في

في

في اخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطي في شي واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل
لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوزه
لان الممتنع خطا كل الامة والمخطي هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في
حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم
واما الجمهور فقال بعضهم نعم ومنعه الاكثرون لانه يوجب اتباع
سبيل المومنين يتناول ... ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه
اذا لم يكن عدم العلم خطا **اقول** هذا اشارة الى ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذكر ان كلما
يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما
مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول عليه السلام لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول
عم اما حكاية لكلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى كالايات المتقدم ذكرها او لا مثل قوله عم
لا تجتمع امتي على الخطا وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة
المعجزة عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم
بصدقه او بشي مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما
لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن العقل قاضيا بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع
مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارساله الانبيا وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل اليه من ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قوله عم
كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب
مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان
المعصوم لا بد ان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولانه غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه
للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول صلى الله عليه وآله مع انه كان يراجع
اصحابه في ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقيق امر وتاليف قلوبهم لا للاحتياج وهل يجوز ان يخطي
احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث
والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم

احد الشطرين فلا نظر في الخطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منع لان خطاهم ولو كان في مسالتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطا وهو قول بتضييع الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطا الممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطي في كل واحدة من المسالتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطي في توريث العبد والاخ بالكفر وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطا لزم اجماع الامة على الخطا في مسالة واحدة وانه ممتنع اما اتفاق الامة على الكفر فمحال عندنا لاستلزامه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مومنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم والعصمة انما ثبتت للامة وللمومنين ومنع الاكثرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه اتباع سبيل المومنين مطلقا الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدور المكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به ولو كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات التي هي سبيل المومنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المومنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه قبيح واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما العدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمثله او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا او تخيليا فمنهم من جوزه لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور ولو كان خطا كانوا مكلفين باحداث والتقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان معه قادحا فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على الخطا وهو الجهل المركب **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث عشر**

الحكم

الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا الاتيان على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يمنع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ولم يتطرق النسخ اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطا على احد الاجماعين

اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنع اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما ينعقد عليها والحاصل ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن والكافر والحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو حلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول عم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع حجة ويعرف هو وجود المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والاعوج في هذا التفصيل نظر فان العبادات الخمس مثلا يخرج من الاسلام لا لانكار كانه واعتقاد الرسالة ليس لمرتبة الاجماع فيكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية ولانه الاقلون لا لاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد الاول عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يدل الاجماع على الجواز لان الشرط وهذا الفرع ساقط عندنا لما علمت من انه لا يتحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع المنعقد في قول يشترط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنع الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطا عليه ممتنع واما الجمهور

فلانه يستلزم خطا احد الاجماعين وهو قبيح لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال الى اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار بجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه **قال** قدس الله روحه **المقصد التاسع في الاخبار** وفيه فصول **الاول** في ماهيته وفيه مباحث **الاول** اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق او التكذيب فذكر هذه العوارض عند التباس التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام كان شبيها على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشيا على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم

اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على امر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلايل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول الاخر ابي العلاء ... من العرفان ليس بمشرع تخبر بالراء التعوب ... وهو حقيقة في الاول اتفاقا وليتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كالو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بهذا الكلمة مثلا بل علمت ذلك من اصطلاحه وهذه امارات المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو الحق لما ذكرناه ولو حملناه على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك اما معقولا مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى التعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور

كما

الواجب ان يحد الخبر بانه ما يصح فيه الصدق او الكذب لان حده بما يحتمل يفضي الى الكذب بانه ما يصح فيه الصدق والكذب فينتقض بالاخبار التي لا تكون الا صدقا كقولنا انه تع محدث للعالم وعالم لنفسه وان الجمع بين الكذب قبيحان وينتقض ايضا بما لا يكون الا كذبا كقولنا ان صانع العالم محدث والكذب حسن وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب فرارا من ان يقول لمخبر صادق وكاذب انهما صدقا وكذبا وحد الخبر بانه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح في نفسه وجار مجرى ما اخترناه من الحد والصحيح ان الخبر عن صادق وكاذب ما انهما صدقا او كذبا لا يكون الا كذبا

كما ذكره المصنف طاب ثراه ولو كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ وكذا القيدان المذكوران لكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فذكر في تعريف التركيب الخبري عند التباسه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي ونحو ذلك كقول القايل زيد عندك وقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشيا اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على كل منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان للمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشي بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر ولو كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما لم يستقل الذهن من الرسم المولف منها الى المعرفة وقبل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لما معناه فلا دور وقوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفي والامر والايجاب والسلب **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني** قال السيد المرتضى رحمه الله لا بد في كون الصيغ خبرا من قصد المخبر لصدورها عن الساهي والحاكي والنايم والمجنون والامر كقوله تعالى والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبر فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبايي ان للصيغ صفة معللة بتلك الارادة وهو خطا لان تلك الصفة ليست قايمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله

معلوم لانه بجزءه ليس عكسا خلاف ما هو به والخبر انما يصير خبرا بالقصد والخبر الكلام وان تقدمت المواضعة عليه فانما يتعلق بالقصد لان قول القايل محمد رسول الله لا يكون خبرا عنه الا بالقصد وحكاية الخبر كلفظه ولا تكون الحكاية خبرا لارتفاع القصد واظهار كلمة الكفر عند الاكراه لا تكون خبرا ولو كانت كذلك لكانت كفرا وانما ابيح له اظهار الكلمة تعريضا لا اخبارا والخبر لا يخلو من صدق او كذب ولا واسطة بين الامرين ذريعه

الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا وافق على ذلك
ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغ المذكورة قد توجد ولا تكون خبرا
كالصادرة من الساهي غير قصد اللافظ بها معنا اصلا كالصيغ الصادرة من الساهي والنايم وكذلك
حين يقصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن
وقوله ومن دخله كان امنا وفي النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون
خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها الخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة
والالزم خلافه لانها صيغ موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها
من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغ دون باقي الاقسام
وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغ حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
هي الخبرية وهو باطل لان تلك الصيغ ان قامت بمجموع تلك الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو
باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا مستغنيا عن الباقي وبطلانه ظاهر
وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث**
اذا قلنا زيد قايم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والالم يدخل
الكذب في جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ
الواسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق
والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان افترا الكذب عمدا والمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى
ذلك على مذهبه من ان المعارف ضرورية وان غير العارف معذور ولو اوصف بالكذب لسمي ذما
ومن قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في
احد الخبرين دون الاخر **اقول** اذا قلنا زيد قايم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت
القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس
الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد
قايما وح يمتنع دخول الكذب في جنس الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لمنع
الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن

تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغ من لا يعتقد قيام زيد فان الحكم فيه لا يتحقق
نعم يتحقق فيه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قايما في نفس الامر كان الخبر
صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة تمنع الجمع
بينهما والخلو عنهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمن الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة
واستدل على ذلك بالقران والعقل اما الاول فلقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا
ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه
النبوة وذلك مقتضى لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب في مقابلة
الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بنا
على ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا انه يتحقق بذلك ذما ولا انه
صادق لكونه غير مطابق وكما لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يتحقق بذلك
مدحا ولا كاذب لانه مطابق **والجواب** عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهي الاخبار
حالة الجنون انما هي ثابتة بين افترا الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان
الافترا مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكذب
اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افترا وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان
الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنايم اذا صدر عنهما صورة الخبر فانه لا يكون
خبرا ولما اعتقد الكفار استحالة صدقه عم حصروا صيغ الخبر الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر
من غير خبر وهي الصادرة حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الاخبار عن
ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم قصد الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر
بعدم مطابقته خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من موضوعه وكذا
الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمن الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يخلقها الله تعالى بالطبع ولحيت معدودة
ثم غير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق ولو وصف الكذب سمي ذم المخبر
به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لم

وصف بذلك

يكن صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان
كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يستلزم كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم
انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا عم ومسيلمة لعنه الله صادقان او كاذبان لا يستلزم
ثبوت الواسطة اذ لا يخلو عن الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا
لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمجموعهما ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق
وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا عم صادق دايما وليس بكاذب وان كانا
خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد عم صادق ومسيلمة صادق كان الاول صادقا والثاني
كاذبا وبالعكس في الثاني **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** الخبر اما ان يعلم صدقه
او كذبه او يخفى الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة او كسبي كالخبر
المطابق لما علم وجود مخبره بالاكتساب وخبر الله تعالى وخبر رسوله عم وخبر الايمة وخبر الامة والخبر
المتواتر معنى والمحفوف بالقراين والثاني ما علم منافاته الضروري او الكسبي ومنه قولهم لم يكذب
انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع
اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق
وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة تمنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه
صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم
صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا لانا لما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما
وكان العلم بالنسبة متفرعا عن العلم بالمنتسبين اشترط العلم بصدقه قد يكون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم
بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالقضايا المعلومة
بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من
الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا الما ولذة والعلم
بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم
بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري اذ العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس

قسمه

الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم
قد لا يكون المخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد ومحمد رسول الله
وقد يكون وهو خبر الله تعالى عما لا يعلم الا من جهته كالخبر عن سجود الملايكة اجمع لادم عم وكذا كل خبر رسول الله
عم وخبر الايمة المعصومين سلام الله عليهم وخبر كل الامة فان دلالة المعجزة مع لزوم العلم بصدق هذه
الاخبار على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر
المتواتر معنى او المحفوف بالقراين مكتسب منها كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما
يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلنا في العلم بصدقه
ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كل ما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم
بالضرورة مثل قول القايل الثلاثة اقل من الاثنين او النار ليست حارة والثاني كل ما علم بالضرورة
منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتسابات مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله
لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما ليس بحادث هو ليس بمادي فان مدلول هذا
القول مناف لقولنا كل مادي حادث المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث
انه مناف لعكس نقيضه اللازم له وهو ان ليس بحادث فالمنافي اللازم مستلزم منافاة الملزوم والثاني مثل ليس
كلما ليس بحادث فليس بجسم ومن هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان
هذا القول كذبا قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها واخباره
فيها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو مح لان الخبر متأخر عن المخبر عنه لكونه
حكاية عنه كالعلم المتأخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تأخر الشي عن نفسه وانه مح وفيه
نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبل فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال
ولو شك بصيغ الماضي كان او في لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع شرعي لا يحتمل
التاويل والا لزم الكذب على الشارع فانا حتى امكن صدقه بجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل
كما في ايات المتشابهات واما اذا احتمل التاويل على بعد فقال قوم نحكم بكذبه او نسقط حذف فيه او
زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد وتحقيق هذا انا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني ولم
اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا غايته ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بان

ظاهر وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا **قال** قدس الله روحه **البحث الخامس**

أنكر السمنية افادة التواتر للعلم الضروري البطلان ويجوز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على المجموع والحق

أن العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي

انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والداعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا [illegible]

فيه واحتمال كون الخبر كذبا بعد هذه [illegible] ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم [illegible]

المرتضى توقف في القولين **أقول** الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم

ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى

اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث

حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والآحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد [illegible]

[illegible]

العلم ضرورة واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة يمتنع في العرف والعادة تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي ولو كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخبر انه اعطى واحدا مائة من الخيل واخبر اخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار كان دالا على سخاء حاتم كان سخاؤه متواترا **قال** قدس الله روحه **الفصل الثاني** في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ولمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول صدق لان المعجزة دلت على صدقه والالزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا ولكن جماعة فاته ان يحتج بالقرائن العلم المتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم الترابط حصوصا مع عدم الضبط لهذه الامور بالعبارة **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق او المعلومة الكذب بالاكتساب وذلك فيه بحثان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة بان الكذب قبيح عقلا ولكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فظاهر وقد مر عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه الحروف والاصوات وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا تعلق له الا بالكلام اللفظي ولا يلزم من كون الكلام النفساني يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فالدليل عليها مع ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال عليه والثاني خبر الرسول صدق

لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعطاء الصدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لامتنع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده واذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه تعالى القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب والاغراء بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده قد يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين **لنا** انا نعلم ضرورة بالصدق في بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم وتوجههم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر **حجة** الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن البطلان كما ينقل بطلانه بخلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه وعرض له سكتة **والجواب** ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن يشتبهان فيه انه لم يحصل شروط افادتها العلم من كثرة القرائن وانها التي قد يختلف خصوصا مع تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارة بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في التواتر **قال** قدس الله روحه **الثاني** الخبر اذا نفى خبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن ضده ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في المرتبة ومثل هذه الاخبار التي تعم بها الوقائع عن النبي عم تثبت تاويلا قريبا والا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او فتنة والا لكذب وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول عم لقوله عم سيكذب علي فان هذا الخبر

ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره والا ففيه وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عم ولا يبعد من السلف تعمد بل ربما نقل الخبر بالمعنى فيدل بما توهمه مطابقا او نسي البعض او المستدل الذي توهم انه عنه عم او نسي السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد في تاجر دلس **اقول** لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وجعلها امرا واحدا وهو ما في خبر اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والنار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او لست بجائع او لم علم شيئا انت جاهل او بديهيا مثل الكل اصغر من الجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدقا الاخبار التي اخبر عنها بالكذب وانما هي الاخبار التي على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المحكي عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وتقدمه ذلك كما لو اراد المصنف بالوجود في قوله ما في خبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجوديا او عدميا ومثل هذه الاخبار الكاذبة لعدم صدورها عن النبي عم بعصمته وكذا الاخبار التي صدورها عنا عن الائمة عم لانهم معصومون ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف ظاهرها او لو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تكلم المتوقفون فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال الصدق وان بعد اما اذا كان لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا او لم يكن قبله حد ما اقتضى اخفاؤه من فتنة او خوف فانه يكون كاذبا بل يجب قطع قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما ولو ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بشرع عام كالخطبة على منبر الصلاة مثلا ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من فتنة او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هاهنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين عم لما كان مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما عرفت بل في الاخبار المروية عن النبي عم ما هو كذب قال الاكثرون انهم ما روي عنه عم ستكثر علي الكذابة فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود ما هو من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعي في

غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه عم تحقق المدعي فيه والحق ان الكذب لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه عم الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقته لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في ما بعد وقد وجد في الاخبار المروية الى الرسول عم ما يمتنع صدوره عنه واستدل على ذلك بعضهم بما تقدم ذكره من قوله عم سيكذب علي وهو قد بينا انه دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم بانه متى صدق ما يتحمل صدوره عنه لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عم مع كونه صادقا في نفسه ولعل بعضهم استدل على ذلك بما روي عنه عم مما يدل على كونه تعالى جسما او في جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد الكذب على الرسول عم ذكر النظام حين ذكر ذلك واورد اخبارا كثيرة عن الشرع في الصدر الاول وذكر الاصوليون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيدل لفظ الرسول عم بلفظ اخر يوهم انه عبر به وليس كذلك او انه نسي صدر الخبر فلم ينقل الخبر عند تحققها او نقله بدون الاول ومن الخصم عن بعض اصحاب النبي عم ونسي ذلك فاسنده اليه عم لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول عم وهو يروي هنت ولم يذكر السابق الى ان ظن ان الخبر من جهته عم ولهذا كان النبي عم يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص لكمل له الرواية ولهي كذب لكن قال ابو هريرة انه عم قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او سمعه كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فنسي ذكر سببه ومن ادلة توهم الخطا كما روي انه عم قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عم لينفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المؤدي الى الصلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة **قال** قدس الله روحه **الفصل الثالث** في خبر الواحد وفيه مباحث الاول ذهب الاكثر على جواز التعبد به وقيل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي شرعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لانذار الرجل

منقها الى سول الطايفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها
الى التفقه و لما اوجب الحذر بعد التحالف عند قيام الموجب و هو ترك القبول واعترض
عليه بسوال وهو ان الدلالة على وجوب القبول عن المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا اوجب التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولاستفادة العلية في القيد
لولا ذلك لتعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد وليس تعليقه على العرضي فيلزم ان ينتفي
ان وجب الترك كان العدل اسوا حالا من الفاسق هذا خلف فتعين العمل بقوله كان بحث
الرسل الى القبائل بالاحكام وتبليغ الاحكام الصعب فان حاجة القبايل الغالب عليهم الجهل الى
المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون
اذا اخبار العدل عن الرسول عليه السلام يثير الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج
المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فيهما
فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الحقوق
والشهادة واخبار القبلة والطهارة وغيرها قوله لما ذكر اخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها
شرع في ذكر ما لا نعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة ما ترجح الصدق و هو خبر العدل
وما ترجح الكذب وهو خبر المكذوب وما تساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر
الواحد و هو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته او في احكامه اما الاول فقد قيل خبر الواحد
ما افاد الظن ونقض طرده بالقياس وبخبر من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر من علم
الكذب و من عين المبين وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي
يعلمون فيكون مشتركا فلا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار ما افاد الظن
مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحد لغة الا انه ليس
خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن
في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها واما الثاني
فيتنوع من الانواع والظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه
فبيانه وهي اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنع الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول

لان

لان فرض وروده التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز
الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقول خبر المفتي والشاهد مع تطرق
احتمال الكذب اليهما و هل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واستدلوا على ذلك بالادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا
في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو
جعفر الطوسي رحمه الله وكثير من المحققين وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت
التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا
وجوه آ قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم فلو لم
كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر
بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته
تعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب
لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امر وهو للوجوب على ما تقدم والانذار
الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر
عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هاهنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة بعض
الفرقة والفرقة صادقة على الثلاثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد
والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما لو قدموا على بلد فروى لهم واحد
خبرا سمعه من النبي صلى الله عليه وآله ما يجب عليهم ذكره ب اولا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب
العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل
بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من
كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى
بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في
الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لو حمل احدهما انه يلزم اختصاص

لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر و هو غير جائز لان الاية
مطلقة في وجوب الانذار للقوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظاهر اما
حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني
انه اذا قدم على نفر من كثرت التعبد مثلا فروى له ان النبي دل الا على ان شارب النبيذ
في النار فهذا خبر مخوف و لا نعني بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية
وصح انه لا يمتنع توجه على الفتوى او نحوه فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون
المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز حمله حقيقة في كل واحد منهما
ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا
اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول ان الاشكال يلزم من حمل
الانذار على الفتوى تخصيص لفظ العموم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه
بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح
بين التقييدين و هو هاهنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد فكان التقييد الذي كان الخارج به
اقل كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام
بالامر الاتيان بصورة واحدة منه فالتوكل يكون الفتوى محمولا في العمل بمقتضى النص وفيه
نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار
واما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نسلم ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم
قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على كل
اربعة انها فرقة واحدة و لا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة
و هو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا و هو كل فرقة ثلثة
كما في الجماعة وايضا قوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحد من
الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد
التواتر والجواب ان حمله على الفتوى يلزم منه تخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف

الظاهر

الظاهر قوله حمله على الرواية يلزم منه تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا
ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام
من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على
الطاعات ونحو ذلك ان ذلك باعث له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع
على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظاهر من اللغة بل هو حقيقة لغوية في كل واحد من الاشخاص لانها
فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناها في الاية بالثلثة ليمكن خروج
الطائفة منها والجماعة فرق الشافعية لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ
الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة قلنا دل الاجماع على عدم وجوب خروج
طائفة من كل ثلاثة فبقي معمولا به في الباقي قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على
الواحد ولا على الاثنين قلت يعود الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي
لتوزيع البعض على البعض و لا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع لكل واحد من القوم
لقوله اذا رجعوا اليهم لامتناع الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل
فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة ولانه يكون رجوعها الى كل الفرق محالا بل الى فرقها الخاصة
واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر المفسرين
فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين
ويكون تفقههم اما بسماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المستنبطة والناسخة لما تقدم منها
من الرسول او بالاجتهاد باستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو
قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به
الرجوع من النفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا
اولى لعمومه الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم و هو كونه خبر واحد وعرضي مفارق و هو
كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم
القبول وح يمتنع كون الاول سببا لان الوجوب استناد الحكم اليه بحصوله قبل حصول العرضي فيحصل

الحكم به قبل حصول العرض وذلك يمنع من التعليل لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا
اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوا حالا من الفاسق وهو
باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم
لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت
ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكر من الدليل
قبوله الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث رسله الى القبايل لتعليم الاحكام الشرعية من الرسل
الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك
واعترض ابو الحسين بجواز كون افتاء الرسل للقبايل للعوام لا الرواية ويويد ذلك ان العوام
والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى
الراوي وبهذا سقط هذا الاحتمال لا تم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون
كل واحد من الرسل فقيها عارفا بالفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة
على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما انه وقع فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين واخبره
بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بخلاف قضايه فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفضل بينها
فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر سبعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة
ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي انه في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة
رجع عن رأيه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا
فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه
بغير ذلك وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه
بتوريث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم حتى
اخبره عبد الرحمن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب ورجع عثمان الى خبر فريعة اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت
رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله
عندك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل
الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة

في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار وامثالها من الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من
بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من الاجماع وفيه
نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد
قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي
دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة امره سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن بان المكلف لو ترك ذلك الامر يستحق العقاب فالعمل يقتضي
لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن
العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل
بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب واحتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول لكونه اثبات حكم شرعي فكذا لا يجوز العمل به في الفروع وقياسا
للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاولى فظاهر
واما الثاني فظاهر فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد
لا يفيده اما الفروع فالمطلوب منها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد
للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات
والاخبار بالقبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا
يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل
في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فتبقى ما عداه تحت الاحتمال
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم لا يوجب اجتناب
الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال قدس الله روحه البحث الثاني يجب كون الخبر
راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وغلبة
ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا يعتمد على قوله وان كان مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب

فلم يحترز عنه ويقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء
المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق
والمخالف من الخلفاء المشتبه لمن يكفره فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين
تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ لحكمه على المسلم فلا يقبل الا
الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن
البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب
المنع من المقدمتين ومع التسليم يمنع الاجماع عليه وحينئذ ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا تقبل
روايته ايضا لاندراجه تحت الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا
في حجيته شروطا منها ما يتعلق بالمخبر ومنها ما يرجع الى شي واحد هو كونه راجح الصدق على الكذب
عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل ولا يحصل الظن
بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن لقوله اعتبار فلا يحصل به ظن بقوله
ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم او لو يته عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف
الله تعالى من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال التحمل للرواية بالغا
عند ادائها فانها تقبل وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا مع الشرائط
المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبي الثالث
الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من اهل القبلة كاليهودي والنصراني ومنهم كالمجسمة
والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فالمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن
وان كان ابو حنيفة قبل شهادة الذمي على مثله الا انه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في
الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود
الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال الشافعي لا تقبل مطلقا وقال ابو الحسين
ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق عدم القبول لانه مندرج تحت الاية وهو قوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق والجهل عذرا له لانه جهلا

الى كفره ولان في قبول روايته تنفيذ حكمه على المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه قياسا على
على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج
ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القايل به والجواب المنع من المقدمتين وهو قبول
اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من قال بذلك شيئا
لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف وهو
محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقايد الذي لا يبلغ الحد الكفر
فلا تقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال قدس الله روحه
الرابع في العدالة انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت معلق بالفسق ونعني بالعدالة
كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وتتحقق باجتناب الكباير والاصرار على
الصغيرة وتحصل بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما تحصل المعرفة بها بالاختبار الكاشف
من الصحبة المتكررة والمذاكرة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان مقطوعا
مقطوعا بانه لم تقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى ولو علم بعد روايته اجماعا وهل
تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي للعمل بخبر الواحد هو الظن ثابت في كل العدل
في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط في قبول الرواية والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط
ولان الصحابة ردوا رواية الاشجعي ابو حنيفة يقبل قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق
الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم
من قبول الرواية في هذه الاشياء انه قبل مع جهالة الراوي فيما في المناصب الجليلة والفسق لما كان
علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذا اشارة الى الشرط
الرابع من الشرائط المعتبرة في الراوي وهو العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل بها الثقة للسامع بصدق المخبر وتعتبر فيها اجتناب الكباير وعدم
الاصرار على الصغاير واجتناب بعض الصغاير المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة لقمة
مثل وبعض المباحات القادحة في المروة والضابط ان كل ما لا يؤمن معه الاقدام على الكذب فاجتنابه
كالاكل في الطرق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح



المعتبر في الشهادة خامسها مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم انه لو كان كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة اذ الحرية غير شرط
شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دون او العكس فلا يكون حينئذ
شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن ومرات
المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم الى المشاهدة كالعقود
والاقارير واما العدد فغير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان واما العداوة فغير شرط في
الشهادة للعدو وغيره ولاي الشهادة على غيره واما الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق
وغيره ولغيره الا في الشهادة له عند الاكثر **قال** قدس الله روحه **البحث الخامس** فيما ظن انه
شرط وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي خلافا للجبائي في رواية الواحد لم يعتضد بظاهر او عمل
بعض الصحابة واجتهاد او انتشار فيهم لنا ان العمل بالواحد خروج عن ذلك ولدلالة الاجماع فانه
بناء عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وفيهما اي نظر ولا يشترط
فقه الراوي ولو خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة ... ولا يجري في خبر الرسول ...
نص الله والا علم بالرسول لا معنى الخبر لان الحجة في قوله ... ولا تعدد رواية ... وان كثرت فيه المخالطة ان امكن ضبط مثل ذلك ... ولا اشتهار نسب الراوي
بل تقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان ...
المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى اشتراطها في قبول رواية الراوي وليست كذلك
منها العدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة
ما لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي
عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا رواية اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على
خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة ... ولانه لو لم يقبل لم ...
متبوا ودال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره **احتج** الخصم بقياس الرواية
على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تثبت شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل بخبر العدلين لقوة الظن والجواب

التاسع

التاسع وايضا في الشهادة فتنتقض في غيره وعلى اصل المنع **والجواب** عن الاول انه منقوض بالحرية
والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن **الثاني** ان الله تعالى امر بالحكم
بخبر الواحد كما تقدم ... معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن
ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيب الفرع وبين التصديق
والتكذيب واسطة وهي التوقف والتشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه
وهو خبر العدل ان لم يعارضه تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وجنونه واما الثاني فلكون
تكذيب الفرع ملزوما لكذب احدهما اعني الكذب في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها **ومنها**
فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم
الدليل الدال على قبول رواية العدل الذي هو غير فقيه مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي
في قول الرسول عليه السلام ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه **احتج** المخالف بان الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد العدل كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق
في غير الاصل **والجواب** ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا
ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلام لا في
قول الراوي والعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنه حفظ لفظ الرسول كما يمكنه حفظ القران العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول
خبر الواحد العدل الا لو كثرت رواية الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان بحيث يضبط مثله في
مثل زمانه ومخالطته ارباب الشيب وهو غير شرط في قبول روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان
بحيث يروي الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على كل رواياته **ومنها** كون الراوي معروف
النسب وهو غير شرط في قبول روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب
خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان ... احدهما ... الاخر
لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر الاخر
وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في

احد الاسمين ولو كان مختصا به او علم انه يراد من كل منهما فقدم الجرح على التعديل او تعارضا
كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته لم يثبت عدالته لاحتمال كون
المعدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم تقدح في العدالة
لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والتوقف حتى يثبت
الاسمين اليه واليه مشاركه **قال** قدس الله روحه **البحث السادس** في التعارض بينه وبين غيره
الدليل القطعي الدليل العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه حمل عليه
والا رد ولو عارضه كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك الا على وجه التخصيص لعموم الكتاب
والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع
ما لم يرد خبر واحد يعارضهما الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا وما لم يكن القياس عندنا حجة
كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فلا بد من
النظر في تعيين الترجيح فان كانت العلة قطعية العلية والثبوت فيها قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك
الخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول عليه السلام وساوى حكمه حكمنا وتناوله حكم الخبر وامكن تخصيص
احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا لم يمكن وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه
مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح كونه استناده الى الاطلاع على دليل ...
العلم وفي الطعن موافق له قبل والا رد لجواز استماع البعض والاقتصار على البعض للاحتمال ...
فانه لما كان التكليف بغير العلم ولبس له صلاحية لزم تكليف ما لا يطاق وان اعني العمل وجب قبوله
وان عمت به البلوى لعموم الادلة في ثبوت الاحكام التي ... والمشهور ... وتعارض ابو حنيفة
في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر ليلا يستطيع ... بما لا يعم به البلوى **اقول** لما ذكر شرائط
قبول خبر الواحد رجعنا الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية وذلك امور **أ** عدم التعارض
واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما بحيث يكون احدهما نافيا لما اثبته الاخر
الجهة التي اثبتها كما لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او
النفل كما لو قال اطف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض
لخبر الواحد ان كان عقليا فان قبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه ... فان كان الاولى تاويله

ولم

ولم يحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل القطعي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير
محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في ثبوته لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب
القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب في الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة
المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه
الادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل **وفيه** نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة
عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون المراد
بذلك كونها قطعية في متنها اي في دلالتها اذا كان لا يكون احدها قابلا للتاويل اي يكون والاول
يتعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البدا واما الثالث فان كان
القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب
التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي ولذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية
لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختصت هي بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب
تقديمها ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيهما ما ياتي في باب الترجيح فان كان قياسا
عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عندنا مع عدم المعارض فكيف مع وجوده نعم لو كان منصوص العلة كان
حجة عندنا ثم طالب ... وموافقه ... اما ان يكون الخبر منصبا للتخصيص القياس او بالعكس او يتنافيا
بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند من يرى تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو
تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك
الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت
الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على
الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت
باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق عندنا الترجيح لاحتمال توقف الخبر
على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول عليه السلام بان روي انه عليه السلام فعل فعلا

ياتي مقتضي الخبر وكان الخبر مساو لا للناو له وثبت الناسي مطلقا او في تلك الحالة وان امكن
تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متاخرا والاخر جاهلا قدم المتاخر
لكونه قطعيا وان لم يتقارنا وتاني ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته
علي الحكم وان لم يكن الخبر مساو لا لدلالة او لم يثبت الناسي بل ذلك الفعل لم يتحقق التعارض في حق
اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون فيه لم نجز به حجة
ثم ذكر بعدى من المرجحات لمعارضه يعني انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه
الاكثر ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر مع علمهم بمقتضي منافيه لا يكون غالبا
الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلوله وليس
فالحق انه لا تقدح فيها احتمال اشتباه في مذهبه الي ظاهره دليلا وليس مرد دلالة وقد تقدم ذكره في
باب التخصيص ولو كان الخبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه
ومن لم يسمع وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يتدد ذلك في الخبر لاحتمال الركون عنه
قال واقتصر على سماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه ولو لم يكن في
الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى علما او لا لانه لما لم يفد
العلم لغيرنا سامعيه مع تضمنه تكليفا الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مختصا
علي سامعيه لم يقدح ذلك فيه لاحتمال قوله ايام العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل ولو عمت البلوى
كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء من مس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا
للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما تعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على
العمل به فيما تعم به البلوى كرجوعهم الي خبر عائشة في التقاء الختانين وعمل ابي بكر على خبر المغيرة
في توريث الجدة السدس حيث قال الامام احمد لك في كتاب الله شيئا فقال المغيرة ان رسول الله
اعطاها السدس ورجوعهم في احكام البيع والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر
الي اخبار الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيها اما قبول مذهبهم احتج اما انه لو كان
صحيحا لاشاعة الرسول عم ولا وجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الي من كلف
به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل عم ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك

علم

علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول عم اياه واغا يلزم ذلك لو تعين العلم
او ايجاب العمل به على كل حال اما لو لم يتعين علما او كان ايجابه حسب ما يبلغه الي المكلف فلا
محذور وهذا لا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقتضي مع انه معارض بما لا تعم به البلوى فان تجويز
عدم وصول الحكم الي المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عندهم من غير قادح في الخبر فان اعتذر بان
التكليف مناط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما تعم به البلوى قال قدس
الله روحه البحث التاسع في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم يقول
او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلعم كذا ثم امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا
بكذا او نهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي صلعم ثم كنا نفعل كذا اما على المراتب في غيره حدثني فلان
او اخبرني او سمعته ان قصده اجمالا او تفصيلا او سمعته دون ذلك وليس له ان يقال للراوي هل سمعت
الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ فقيل له كما قرئ على الشيخ حدثنا واخبرنا
ثم ان يكتب الي غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني
دون سمعته او حدثني ثم لو قال هل سمعت هذا فيشير برأسه نعم وجب العمل ولا يجوز ان يحدثني
ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن انه السكوت للصدق فالاقرب
العمل به ثم اختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لا فائدة العلم
والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول عم ثم المناولة بان يشير الشيخ الي كتاب يعرف
ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وراويا بالغيب وان لم يقل الغير اروه عني ولو قال
له حدث عني بما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز له الحديث وليس له ان يحدث به عنه
فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ للغير قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي
وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه ابلغه ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف يجري مجرى
ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور الجمة الي معرفة
شرع في ذكر ما يجري الي لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد يكون والمراد
بالصحابي من رأى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب بالصاحب او لا
روى عنه او لا لا شاخوذ من الصحبة لا من كبين طويل المدة وقصيرها ومن روى عنه ومن لم يرو

ولقيس لا يتعين الي هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا حنث بمصاحبته لحظة واحدة
وقصد بها سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلعم اذا اختص به
اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط اخرون في صدقه اخذ العلم عنه والترعرع
في ذلك الفعل ومراتب الفاظ الصحابي الي الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله
صلعم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا
وانما كانت هذه اخفض من الاولى لانه في الاولى نص بحكايته روى عن النبي صلعم بلا واسطة وفي
الثانية يحتمل التوسط لانه كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه عنه
لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول صلعم ويكون حجة عند الاكثر وقال
القاضي ابو بكر يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول ومن غيره ويتردد سماعه من غيره فان
قيل ان كل واحد من الصحابة يحمل حكمه حكم الواسطة من الرسول عم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي
عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي من اجرى الصحابي مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يحصل حكمه حكم
المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه دون الثانية
فانه فيها مع احتمال التوسط احتمال اخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس
في صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال
الراوي انه لا يطلق هذا اللفظ الا مع تيقنه مراد الرسول عم من لفظه واعترض بما ادى الكناية بطن ذلك
فان قيل هذه الصيغ حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف ذلك كان ايجابا على الكل ما
يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا وان ظاهره لا يمكننا العلم بان الراوي
ما اطلق هذا اللفظ الا بعد علمه بمراد الرسول عم الا اذا علم انه حجة وانما يتم كونه حجة بذلك فيدور
وايضا فقوله الرسول عم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل يدل ذلك الفعل
دائما او غيره ايهم فلا يكون حجة حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله عم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة وما جرى مجراه الرابع ان يقول الراوي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب كذا او
ابيح كذا او حرم وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا
ويزيد عليها احتمال اخر وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وذلك

محمد

محجة قال الشافعي نعم لانه يبعد ان الامر والناهي هو الرسول عم ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس
وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع
فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول
الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى
انما يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اما ما يكون مستفادا
من خطاب مفتقر لانه على امر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة ان لا
يعتبر قوله في الاجماع كونه من الجملة لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع اختصاص غرض
الصحابي في تعليم الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير
سنة الرسول عم فان السنة هي الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله عم من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر العامل بها الي يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثرون
علي انها حجة للوجه المقدم ذكره في الرابعة وما ذكره تمويه وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي
فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول عم لكثرته والعرف الطاري السادسة
ان يقول عن النبي صلعم كذا قال قوم انه حجة لانه الظاهر انه سمعه منه واخرون جوزوا ان يكون قد
اخبره بحديث النبي وهو لم يتبعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا
عند الاكثر حجة ما لم ينضم اليها ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا وذلك يكون ذلك محمولا على
انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عم مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغ ادون
مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظه واقتصر ابتها الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني
فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون
فلان قد روى عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم
ولو لم يقصد اسماعه منفيا لاجمالا ولا تفصيلا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني بل سمعته وتم
يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر
كما قرئ علي وهذا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا [illegible]

الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول القائل بعت و بين ان يقرأ عليه كتاب البيع
الام كاقرئ على الشيخ ثم ان يكتب اليه باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا
اذا علم انه كتابه و انه كتب ما فيه عن عمد و قصد لا سهو و لو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي
عم كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه و كذا الائمة عم و لا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني
و لا سمعته و يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه ما فيه امر اذ الاصح يجوز لمن
يقول لغيره اخبرني فلان بكذا السادس ان يقول هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبع
او برأسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر و لا يجوز
ان يقول حدثني و لا اخبرني و لا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة
المكاتبة ان يقول اخبرني و لم يجز ههنا مع ان الاشكال فيهما الاحتمال في الكتابة بما لا يتطرق
الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق و الكذب و الكتابة موضوعة
للالفاظ فيصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا و ليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا
بل على معنى الخامسة ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر و لا يشير بيان و لا اشارة
بل يسكت بعد ان كان الامر كما قرئ عليه و الا كان ينكر لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول
عم و العمل بالظن واجب و هل يسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم و انكره المتكلمون
و قال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني و يطلق بل يقيد بقوله قرأت عليه لان الاطلاق يوهم
نطق الشيخ و الواقع انه لم ينطق فيكون كذبا و كذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ اهو
عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم و هذا السكوت افاد الراوي
العلم بان المسموع كلام النبي عم فوجب ان يكون اخبارا بالحقيقة اللغوية و المراد بالعلم ههنا
ما يعم كل مفهوم بحيث يندرج فيه الظن و ايضا فان لكل قوم اصطلاحا على نحو وضع الفاظ
مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان تكون لها تعلق بها عن موضوعاتها اللغوية اليها و اما بان استعملوا
في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز و لفظ اخبرني و حدثني من هذا الباب فان
السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن و المشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق
لفظ الاخبار عليه مجازا ثم اشتهر عرف المحدثين عليه احتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي

شيا

شيا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا و جوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون
كذبا ان لو اريد بالاخبار و الحديث حقيقة لغوية اما اذا اريد ما هو متعارف عن المحدثين
فلا السابعة المناولة و هي ان يدفع الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في
هذا الكتاب فانه يكون محدثا و يكون له ان يروي عنه سواء قال اروه عني او لم يقل
اما لو قال حدث عني هذا الخبر و لم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا و انما اجاز له التحدث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا و اذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان
يشير الى غيرها من نسخه و يقول سمعت هذا لان النسخ تتفاوت و اختلافا اللهم الا ان يعلم
انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء السابع الاجازة و هي ان يقول الشيخ لغيره
قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندي من احاديث فظاهر المذهب ان الحق اباحة التحدث عنه
بما لم يحدثه به و ذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه
عني قال قدس الله روحه البحث الثامن المرسل الخبري عندي عدم قبوله
لان الشرط و هو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة
و مالك و جمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول عم الا و كان الاخبار عنه و انما
يكون له ذلك اذا ظن العدالة و لان علة التثبت منتفية فيجب القبول و لان المسند جاز ان
يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبر احد عنه فلا يقبل الا ان يتصل و الجواب
حمل اخبار الراوي عن الرسول على الظن انه قال او ليس جازما على انه سمع انه قال و انما يعلم
انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة و مع ذلك الراوي المعاصر عن فلان يقتضي ظاهر روايته عنه
بغير واسطة و لو اسنده غيره قبل اجماعا و لو اوصل الحديث الى النبي عم و اوقفه غيره فهو متصل
الاول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل و صورته ان يقول العدل الذي لم ير
النبي عم قال رسول الله عم كذا و هو قول ابي حنيفة و مالك و احد قولي احمد و اكثر جماهير
المعتزلة و هو منقول عن محمد بن خالد البصري فقد حكوا العاينة و ذهب المحققون الى عدم قبوله الا بشرط
الشافعي في قبوله احد امور خمسة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسلا مما اقوى او يسنده غيره مرسلا
او يرسله غيره يكون رجال احدهما غير رجال الاخرى او بعضه قول صحابي او فتوى اكثر العلماء

يستقل

اي العلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل بقوى و فيه بحث قال و اقبل مراسيل
سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة من هذه الحال اوجبت قبولها بعينه
و لا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل و وافق على ذلك القاضي ابو بكر
و جماعة من الفقهاء و اختار المصنف طاب ثراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لم يرسل الا عن عدل كمراسيل
محمد بن ابي عمير من الامامية و احتج على ذلك بان عدالة الاصل ان عين الواسطة بينه و بين
الرسول عم مجهول لنا و حتى كان كذلك لم تقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة
لنا و صفته اعني عدالته اولى ان لا تكون معلومة لنا و لانا لا نعلم من صفات الاصل الفرع عدالته ليست
تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل و غيره و عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه و لو عدله مطلقا
اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز جهالة حاله عنده و عدم معرفته بفسق و لو عينه لعرفنا فسقه و اما
الثاني فلما تقدم في عدم قبول رواية المجهول من ان العدالة شرط في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة و من وافقه بوجوه آ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله عم الا و هو كذلك و انما يكون
له ذلك اذا علم و غلب على ظنه ان الرسول عم قاله اذ لو ظن عدم قول النبي عم ذلك او شك فيه لم يحل
له النقل الجازم لما فيه من التدليس على الناس مع ما يكون الحاق هذا النوع من غلطه او عدم
عدالة الواسطة فيكون تعديلا له ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم و هي منتفية ظاهرا لعدم
علمها و اصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت و الا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة و اذا انتفى التثبت وجب
القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم يقبل المسند لكونه مرسلا كما ان اذا قال الراوي عن فلان
لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل و ذلك يوجب ترك الاحاديث
المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة او على عدالتها و هو باطل اتفاقا و الجواب
عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله عم فمقتضاه بالصيغة الصريحة الجزم بكون القول المذكور
قول الرسول عم و الجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب و ذلك يقدح في عدالته الا و هي ستواري
عن عدل او علمه فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يدل المقدمة المذكورة و ليس اضمار
الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال و معلوم انه لو صرح بذلك
اي بكونه سمع انه قال رسول الله عم لم يكن تعديلا وفاقا و كذا الكلام اذا صرح و فيه نظر

للمنع

للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني و لانه لو كان المراد
سمعت انه قال لكان الخبر بما يعلم اسناده الى الرسول عم اذ اسم الاخبار به عنه و انهم لا نسلم
انه على تقدير اضمار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق و لا يجوز العمل
به اجماعا و عن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي
هي العدالة فما لم تكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما و منع من كون نفيها
ظاهرا و اصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثال ما يوجه عليه من الاوامر
و النواهي و عن الثالث ان الراوي اذا كان معاصرا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه
منه من غير واسطة و لو لم تعلم صحبته لم تقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا مع غير
ترجيح و تتفرع على ذلك مسائل آ اذا ارسل الحديث عدل و اسنده عدل غيره قبل وفاقا
اما عند من يقبل المرسل فظاهر و اما عند غيره فلان المقتضي لقبوله و هو اسناد العدل
موجود و المانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر و هو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون
سمعه مرسلا و متصلا او نسي شيخه فترك و لو كان يعلم في الجملة عدالته و كذا اذا ارسل تارة
و اسنده اخرى لما ذكرناه بعينه ب اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي عم تارة و ذكره عن
نفسه على سبيل الفتوى اخرى قبل و حمل كل منهما بحسب سماعه او سعيد و هو عن النبي عم فتى بذلك
و ظن انه ذكره عن نفسه و بالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم و المانع منه معدوم ج
اذا اوصله بالنبي عم تارة و اوقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه
على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبي عم بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان
نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون
قادحا في اتصاله قال قدس الله روحه البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى
اذا لم يغير لفظ الراوي عن المعنى و عدم الزيادة و النقصان و المساواة في الجلاء لان الصحابة لم
يكتبوا الفاظ النبي عم و لم يكرروها و قد علم اقتصارهم على المعنى و لانه يجوز التعبير بالعجمية
للعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله عم رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم
اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه و الاداء كما سمع انما هو نقل اللفظ المسموع

و اوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي روى عن النبي تارة

ونقل الفقيه الى الافقه ليستنبط من الالفاظ ما لا يستنبطه الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة
الطبقات مع استحالة المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع
والاستحالة انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير بخلافه **قوله** اختلفوا في جواز نقل
الحديث بغير لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن
بشروط احدها ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا
يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب
الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة يكون بالمتشابه لحكمة واسرار لا تتصل اليها عقول البشر
ومنعه ابن سيرين وبعض المحدثين ولجمهور الاصحاب وجهان الاول وحجة الاول وجوه
احدها انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول عم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
في ذلك المجلس وما كانوا يكررونها بحيث تصير محفوظة لهم بل كانوا يروونها ولا يذكرونها
الا بعد مدة ومن المعلوم ان تلك الالفاظ التي خاطبهم بها الرسول عم على اذهانهم
بحيث لا يشذ شيء منها معلم ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ **الثاني**
انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ العربية بالفاظ عجمية
مثبتة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية
وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية في ذلك
لان الترجمة العربية تقتضي اشتغال سامعها بانها من الالفاظ التي هي من جهل بخلاف الترجمة العجمية
احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله عم رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما يحصل بنقل اللفظ المسموع
ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يستنبط من فوائد اللفظ ما لا يستنبطه الفقيه
الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم بلفظ نفسه
لجاز لمن روى عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى من جواز تبديل لفظ الرسول عم بلفظ نفسه
او لو جاز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة
والرابع وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لاستحالته وضياع معناه لانه ربما
دمل

دمل بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذا الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول
ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر ذلك عليه والجواب عن الاول
ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه
وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه ادى كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ
المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان الاستحالة المعنى انما تلزم
لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والتقدير خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى
عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع
تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكر من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان
عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يغني عن ذكره
قال قدس الله روحه **البحث العاشر** اذا انفرد احد الرواة بزيادة فان تعدد المجلس
قبلت لامكان ذكر النبي عم لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الباقون عددا لا يتصور ذهولهم
عنها لم تقبل وكذا ان كان اضبط فان تساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان غيرت تعارضا والاظهر
توهم الشارح انه لم يتبع الا ان نقول الثاني اي اسقاطه بعد المتن فلم يات بغير فالترجيح ولذا
ان غيرت الاعراب **قوله** اذا روى انسان او جماعة حديثا وانفرد واحد منهم بزيادة
زيادة ولم تخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عم دخل البيت
وروى اخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى انه سئل عن ماء البحر
فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت
الزيادة فانه من الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل
الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر
ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة عدالة الراوي
موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا امكان الذهول عن الزيادة وذلك غير موجب لكذبها لانها
وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يفهمه بضبط الواحد
لم تقبل الزيادة وحملت روايته على سهو بانه قد سمعها من غير الرسول عم وتوهم انه

قوي

قد سهوا ... وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان لم تغير الزيادة اعراب الا
فتوى لها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب الثقتين فان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم
تغير الاعراب لما ذكرنا من ان سهو الانسان عما يسمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه ما لا
ان يقول النافي اني اسقطته بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يات بغير فحينئذ يتحقق
التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ان روى عن كل حر وعبد صاعا من بر
وقال الاخر او نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض
كان احد الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح منهما ومع التساوي يقدم قول
صاحب الزيادة **قال** قدس الله سره **المقصد العاشر** في القياس وفيه فصول
الاول في مقدماته وفيه مباحث **الاول** في ماهيته وهو تعدية الحكم المتقدم من الاصل
الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من حكم او صفة او نفيهما عنه **اقول** لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية
من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو حجة
في طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي
ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه
اما **الاول** فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب
بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلف في تعريفه فقال الاصحاب انه عبارة
عن تعدية الحكم المتقدم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره
عديته فتعدى اي جاوزه المراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الاتحاد الشخصي لبعد
لاستحالة التجاوز بحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع ولكن المراد بالاتحاد في العلة وفي
هذا التعريف نظر لاستلزامه ذلك بالقياس الجيد لاثبات الصفة بالقياس الفاسد ولان
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده
كان فعل تعريف الشيء بعلته جاز كما يقال الكوز ما يشرب به الماء فعلى كونه لا
يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية
كان

كان في المثال المذكور لا مما يحمل الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الى
ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما
الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو صيغ الحد بهما الى القياس
دار ولان اللفظ ظاهر في ان العلة المتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم
بالاتحاد زائد مع ان فيه ابهاما لانه يشعر على وجوب الاتحاد باشرها فيجب التعرض في الحد للحكم
بها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم
فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال
حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر
بكونه فرعا قد يظن انهما صفة موجودة وذلك يلزم لكون الموصوف بهما موجودا اولئن كان ذلك
الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع واشمل وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على
معلوم لان المغايرة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع
غير مستفاد من الاصل القياس بل بمجرد الحكم والتسمية وذلك ممنوع وانما قال في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما فلان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني
المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكرناه شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما
لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل
وهو الحكم وانما قال من اثبات حكم او صفة لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما
شرعيا كما لو قال نجس فيحرم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو
قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقد لا وهو نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه
وقد يكون عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلوة
به كما لو غسل باللبن والمرق واما في الصفة كما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والفرق في
نفيهما ونفيهما عايد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخيرا عايد الى الاصل
والفرع والحكم طابق ... قال او نفيهما عنه فوجد العضو والمذكور في المحصول والاحكام من المثنى كما

وكونناه **قال** قدس الله روحه واعترض بالتكرير في الحد ولان اسان اريد بهما معنى
واحد فلا ولا معنى للحد وبان اثبات الحكم لما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان
القياس فرعه وبان القياس اعم منه لان الصنع قد يثبت بالقياس كما يقال العالم عالم فيلزم كان
فلا يعرف باثبات الحكم خاصة وبان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في الحد
وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد **اقول**
اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه آ ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان
كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة
وان كان معنى اخر فلابد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تم دونه
فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد **ب** قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالقياس وهو باطل لان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس
دار **ج** انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصنع كما في قولهم الله تعالى
عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد لان القياس اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد
منعكسا فان اعتذر بان الصنع مندرج في الحكم قلنا معنى الامر جامع بينهما من حكم وصفة يكون
تكرارا من غير فائدة لان الصفة احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زائدا **د** المعتبر في
ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة
نفي صفة فذلك اقسام واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتماله على ماهية
الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع لتحققها من دونها فلا يذكر في
تحديده والا يوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك **ه** كلمة او موضوعة
للابهام والتحديد يوضح التبيين المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كونه لا يحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم
في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له في
نذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف

مصليا

مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في
الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها
لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر كونها ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في
الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس
قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل
حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزءا فلا يعرف به واجاب المصنف
ثم عن الثاني في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما
الثاني بانا التي قد يعرف بغايته كما يقال الكوز الذي يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه
نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يأت
بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام
على تعريف طالب ثراه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد **قال** قدس الله
روحه **البحث الثاني** في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهو ضعيف
لان الاصل ما تفرع عليه غيره ولا يتفرع الحكم في النبيذ شرعا على الخمر فانه لو نص التحريم عنه لما امكن
القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالعقل امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيعني الاصل
انه الحكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع في المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية
العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر
والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول لبس متفرعا
على الاصل بل الثاني والاطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس وعلى القياس بخلاف محل الحكم فيه الذي
هو فرع القياس فهو اصل الفرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء **اقول** لما كان القياس
عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجل اشتراكهما في الوجه على ذلك
الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا

والقياس الفاسد الذي لم يطابق الواقع

عليه

مجهول اصل القياس تمام

اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فالاصل كون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته
في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني
الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول
والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول والمصنف طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان
اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان يتفرع في الاول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب
اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم يعلم انه يتفرع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع
حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه فيعلم من ذلك الغير
بما شاركه النبيذ في علة التحريم ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن
الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين وضعفه ايضا لهذا
الوجه وذلك انا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تفريع النبيذ
على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصه بل على
امر شامل له وللنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا وح لا يكون النص اصلا للقياس
ولما ظهر فساد هذين القولين تعين كون الاصل اما الحكم واما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر
في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل
الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل
الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد يعلم
الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه
من غير عكس وذلك موذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة
وكونها فرعا عليه على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا على ثبوت الحكم ولا
الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناء الحكم عن العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم
نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا والا يمكننا اذ علمنا الحكم
تحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك
دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وفيه نظر لانا نعلم ان نتيجة العلة في محل النزاع اصلا

للحكم

للحكم فيه او ليس تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل
له لافتقاره عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولانه تعلق المؤثر تأثره اقوى من تعلق المحل بالحال
لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر
هذا فاعلم ان الكل من قول المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في
محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل الحكم
المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين
واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان المحل اصلا للحكم اصلا للاصل
فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيه نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما
عندنا وعند المعتزلة فظاهر لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا واما عند الاشاعرة
فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم
فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو صحيح عندهم لذلك واما الفرع
فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم
المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال المذكور لان نفس النبيذ ليس متفرعا على
تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى
من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق واصل اصل القياس لانه اصل الحكم
الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه
اصل الحكم فيه الذي طلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب
كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث
الاتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف
فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور
وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى
واما الحكم اى المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال فلابد من كونه من الاحكام التوقيفية الخمسة
التي هي الوجوب ومقابلاته والثانية بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما انما علل القياس

في غيرها كالعقليات واللغويات قال قدس الله روحه البحث الثالث في انه هل
من جهة العقل ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا وجوزه اخرون عقلا وقال
ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة كقوله لما سئل استعمل ذا
قيل نعم قال فلا اذن فيحكم بحرمة بيع العنب بالزبيب قياسا على بيع الرطب بالتمر وكذا قياس
تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا
تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الصادق والباقر عليهما السلام انكاره ولان النبي صلى الله عليه وآله نص
على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب الصوم آخر رمضان وتحريمه اول شوال
وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد ان يقتحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره ولكان للعمل به مساوئ وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد اقول اختلف الناس في التعبد
بالقياس عقلا على طرفين واسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة
والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من زعم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع
وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين من الامامية السيد المرتضى رحمه الله و
يحيى بن سعيد وقوم ثم ذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احدهما اذا
كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان
ثبوت الحكم اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرها فلا يجوز وما
منع من ذلك شرعا هو اختيار المصنف رحمه الله ومنع منه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا العدم

في الفرع هم
ما يدل على وجوده عقلا و
شرعا ... لوجوده

على عدمه سمعا واختاره المصنف ثانيا على المقام الاول وهو الجواز عقلا لانا نعلم قطعا
ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر وعلى غلب
على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المعنوي وهو ترك العقل والعداوة والبغضاء فقيسوا
عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لقبلته العقول بالقبول وانحسم
كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني انه حرام لانه ممتنع
في غير الصورتين المذكورتين من وجوه آ قوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس في حكم
على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس
كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عليه السلام لكنه من اخذ الاحكام من
الوحي المفيد للقطع ج قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني
خرج منه ما وقع الاتفاق على العمل فيبقى الباقي على المنع د قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع
وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه
نظر لاختصاص الذم فيه بالغاية بين الموصوفين بالصفة المذكورة والنص ما بين الثلث الى التسع
ه اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع بالعمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم
عليهم السلام انكاره وذم العامل و انه ميز شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات
فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة
على غيرها مع تساويها في الحقيقة فقال ليلة القدر خير من الف شهر فالبيت وجعلنا
البيت مثابة للناس وامنا فاوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم آخر رمضان
وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط
الصلوة والصوم على الحائض والنفساء واوجب عليهما قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها
اعظم منه فضلا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني
فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه
كما في قياس العكس ز اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به فلا يجوز العمل
به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه

عدم

والجراثيم جمع جرثومة وهي جمع من تراب او طين يعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في المهوى
يقال اقتحم الانسان الامر العظيم اذا رمى نفسه في اهويته او مهواه وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي
او بوجه قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكان العمل بالقياس متواترا وقال
ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا وعنه
اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض
بكتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس تذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في
دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك
احد وكان اجماعا واما الثاني فلا تقدم في بيان حجية اجماعهم قال قدس الله روحه
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر معاذ وبقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت ارأيت لو كان
على ابيك دين والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الآية يدل عليه
وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله بل ابعث الى اليمن او عن الحكم او ان
المراد التمثيل لا القياس لانه عليه السلام منع منه بقوله وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عليه السلام بين العلة فيهما
مع انها خبر واحد اقول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه آ قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار
وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم النعمة التي هي
اداة العبور معبرا والعبرة الدمع التي تمر من العين والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور
لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه اعتبار ومجاوزة من الحكم
من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به ب انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال بم تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره النبي عليه السلام على ذلك
وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وآله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الرأي لا بد من رد الى

علمهم

محجة

اصل والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس ج
سأل عمر النبي صلى الله عليه وآله عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه شبه عليه السلام قبلة الصائم من غير ايلاج بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام
دليل على ان الجامع بينهما ما ينبه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول
الغاية المقصودة في الصورتين فيجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك
قياسا وجب كون القياس حجة والا لما وجب التأسي بالرسول عليه السلام وما تأتي لقوله
قوله عليه السلام ارأيت خرج مخرج التقرير ولولا ان يكون حجة القياس مقررة عند عمر لما حسن
ذلك اذ لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك د قوله عليه السلام للجارية الخثعمية
لما جاءت له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت
عنه اينفعه ذلك ارأيت لو كان على ابيك دين كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان
المراد بالاعتبار في الآية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى
وان كان في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل وسياق الآية يدل على ذلك يجب حمله على الاتعاظ لا لاصل الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون
اللغة والعرب وعدم المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ
تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على
قياس منصوص العلة او ما كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من الاصل كما هو مذهب القاساني والنهرواني
وعن ب ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة كما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال
معاذ اجتهد رأيي قال النبي عليه السلام بل ابعث الى ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورود رواية
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب

علي تحريم الضرب وكذلك يوهم ان يكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول
بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني فلم يكن
اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا لا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا
في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني
اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المصنف طاب ثراه هنا اختيار كون هذه الدلالة من
القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختيار كون هذا
النوع منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقد يكون معنى قوله ليس من
هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه **قال** قدس الله روحه **الفصل الثالث**
في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين
احدهما ان يكون الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة المحض طريق التعليل في النص
ولنثبت الغاية نتوزع طرقا ونحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى فالنص اما ان يكون قطعيا
في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا او لا
الثاني ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام نحو لكذا او الباء نحو بكذا وان انه كذا او ... دون التعليل مع
الجامع مثل لعلة كذا ... الا يا كان ... وقع جوابا عن السوال كما لو قيل يا رسول الله افطرت
بقول عليك الكفارة ... يدل على وجوب الكفارة للافطار وكما اذا ذكر الشارع وصفا
لو لم يكن موثرا لم يكن له فايدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن لذكره فايدة وكنهيه على وصف التي المسول عنه
كقوله اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وكنهيه على حكم ما يشبه المسول عنه
وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
نبه بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لاستلزامها حصول المطلوب فيهما وكالفرق
بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بين الحكمين وكقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز

الحكم

وكنهيه

وكنهيه عن مانع الواجب واعلم ان ما دل على العلة وان لم يكن مناسبا للاستقلال الحكم انما بل
واستخف بالعالم **اقول** لما اختار المصنف طاب ثراه كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في
صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع المحض طريق التعليل عنده
في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى كما
طاب ثراه وبين ضعفها اما النص فالمراد منه هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي ظهر
سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطع فهو ما كان من يأتي الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء
الفلاني لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه
الالفاظ المختصة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية
مع احتمال عدمها فمنه اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غايية كقوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل صدق قولهم حرمت كذا لعلة كذا فلو كان
اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة العبد وكقولهم ... لدوا للموت وابنوا للخراب
وتستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا او لانه تعالى قال ... الله ويستحيل كون
ذاته تعالى غرضا **واجيب** بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في
غيره لا ينافي في النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اولى لانه دار بين الاشتراك والمجاز والاول
المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتاكيد وفي الحرمتين لام العاقبة اي
مصيرا لو لد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب وفي قوله اصلي لله اي لامر الله او لثواب
الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة **واما الباء** فكقوله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله ومن يشاق الله **واما ان** فكقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم
تشخب دما ويلحق فيه الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة
كذا او لعلة كذا او لانه كذا **واما** ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما

لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه **ق** ان يذكر الشارع الحكم عقيب علمه
المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي عم وهو يلطم
وجهه وينتف شعره ويدق صدره وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي عم ماذا صنعت
فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب
عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال يفيد ظن ان العتق انما وجب عليه
لاجل الوقاع كونه جوابا عنه والسوال معاد في **الجواب** تقديرا فيصير كانه قال واقعت
فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء **ب** ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن موثرا
لذلك الحكم لم يكن في ذكره فايدة وهذا يتنوع على اقسام احدها ان يمنع السوال لدفع سوال الاشكال فيذكر
الوصف كما روي انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت فلان وعندهم
هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فايدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل
وهو ان في قوله عم انها **وثانيها** ان ينبه عم على وصف في المسول عنه كقوله عم حين سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم فقال عم فلا اذن **وثالثها** ان ينبه على
ما يشبه المسول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله
لعمر وقد سال عن قبلة الصايم هل تبطل الصوم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لا يحصل ما هو الامر المطلوب منهما
واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه عم ذكر بطريق النقض على
ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبي عم
ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك منع
على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة
والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون منتفيا
فكان التشبيه بما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسوال من
غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بالمقصود

السايل

السايل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون
بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الافساد غير متعرض لهما فلا يكون اللفظ الدال
عليها جوابا مطابقا للسوال على التعيين فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا
مطابقا للسوال **ج** ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة
علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله
عليه السلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال عم القاتل لا يرث وفرق
بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي هو يجوز كونه موثرا في منع الارث علمنا انه العلة في
نفي الارث **وثانيهما** ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه **آ** ان يقع الفرق
بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد
نهيه عنه عم عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع **ب**
ان تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن **ج** ان يقع التفرقة بالاستثناء
كقوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون **د** ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله
تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد موثر
في المواخذة **ه** ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك
الصفة مما يجوز ان يوثر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان فيعلم ان الحكم بالتعليل في
هذين الحكمين لقسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فايدة
د النهي عن فعل يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا
من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا من السعي لما كان ذكره في
هذا الموضع جايزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط
في دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه
الغزالي وجماعة واختاره المصنف طاب ثراه **احتج** الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع
ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل

واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم
لعلمه واذن ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا
العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب
كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج
الاخرون بانه قبيح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح
الا ما فهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات
القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف على
فسقه وذلك موذن بان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب
قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من
الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد تبين
جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن
اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل في ظن
السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم
والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي
عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا
تكرم احدا اصلا لانه ربما كان فيهم من يستحق الاكرام فيلزم النهي عن اكرامهم قال قدس الله روحه
البحث الثاني في ان المناسبة لا تستلزم العلية المناسب ما يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا
وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح
الدنيوية فان كان في محل الضرورة فهو ما تضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب
والدين والعقل بشرع القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة كتمكين الولي
من التزويج خوف فوات الكفوء وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات
كالتحريض على مكارم الاخلاق لتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان
تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته ثم عند

البحث يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة
غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا من تعليل
في احكام الله تعالى بالاغراض ولا يتاتى على راي المعتزلة ايضا لتجويزهم ترجيح احد الطرفين من احد
لا لمرجح او لمصلحة يجهلها اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه او في احكامه
اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امورا احدها انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا
وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما قصد ابقاؤه فازالته
مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة
الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان
عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد
منهما وبين غيرهما من الاعراض المتشابهة وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان ينبغي ان يقيد ما يفضي الى ما
يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بما على قرب الوجوه الممكنة العادية بحيث يخرج من التعريف
سلوك ابعد الطرق لتحصيل القوت مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول
التعريف له من دون القيد المذكور وكحرمة الاسراع والعدو في تلك الوضع الخارج عن العادة
فانه ليس مناسبا ب ان الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة
لهذه اللؤلؤة الملائمة جمعها في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب هذه العمامة وهذا
التعريف لمن لا يقبل تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول
لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا
والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة ا
ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي
حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار
الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحد وحد
السرقة والمحارب والنسب بشرع الزجر عن الزنا كالجلد والرجم المرتبة على الايقاع المفضي

الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفقد التوثب على الزوج بالتعلق
الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزجر عن الردة والاعتقاد وقتال اهل الحرب وقد
نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر
والحد عليه وقد نبه على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء ب ان يكون في
محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية
وغير حاصلة في تلك الحال الا انه يحتاج اليه نوع حاجة وهو تقييد الكفو الذي ربما لو فات
لم يحصل مثله ح ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهو الذي يجري مجرى التحسين كتحريض
الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم
تناول القاذورات وسلب العبد اهلية الشهادة لكونها من اشرف المناصب وارفع
منازل المتصرف القدر والعبد نازل القدر وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها
وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول
واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق والمواظبة على الطاعات فانها مصلحة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظن
كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها الا انه كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال بالجواز
له والبيع مما يطال فهذا مظنون المناسبة في اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسة
شيء منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب
اقساما اخرى تنقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية ياتي ذكرها ان شاء الله هذا واعلم
ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كونه علة
اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد
وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم
اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح
احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عايدا اليه تعالى وفاقا فهو عايد الى العبد وليس

مثلا له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية
وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر الا انا نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك
واما الثالثة وهي حصول الظن بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو
كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو ممتنع
والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من كل مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق الظن باستمراره
على العدم لما ياتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصول الاشاعرة
فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات فح لا يكون شرع الاحكام لاجل
مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه
ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان
المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم
ان الترجيح من غير مرجح جائز فيجوز ان لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا فلا يكون تخصيص الواقعة
المعينة بالحكم المخصوص لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف
في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب وكونه
غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد اذا اريد بالدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة
الظنية فلا لان الاحتمالات المذكورة لا تمنع من تحقق الظن باسنادها خصوصا على راي
من يقول ان الاحكام تابعة لمصالح العباد قال قدس الله روحه تذنيب
قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم انه الغاه والى المجهول لان
قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد
وانما اختلافهما بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية
للتقدم في الميراث مقتضية في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح تخالف
ولاية الميراث في النوع وان اتحدا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما سقط
قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في سقوط الركعتين
في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر جنس الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم

التي لم يشهد لها اصول حينئذ كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي
في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشي مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة
متفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول اما بكون
بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحيا لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح
المرسلة ومن المناسب ملايم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في
نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل معتبر في
خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملايم ولا
يشهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص وهو
مردود اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه
في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملايم بل يشهد نوعه
لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وتشهد له الخمر بالاعتبار
ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب **اقول** هذا اشارة الى باقي اقسام
المناسب وهي تنقسم بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك لان الوصف
المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول
وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع
الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبر
الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف
الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فان
الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم
كالاخوة من الابوين المؤثر في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع السببين
فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين
نوع في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مماثلة لولاية النكاح الا انهما يشتركان
في جنس واحد اعني مطلق الولاية وتأثير الوصف في نوع من انواع جنس الحكم يقتضي كونه

مؤثرا

مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تأثير جنس الوصف
في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة
في اسقاط قضاء الصلوة كما في تأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فنوع
قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما
انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فهي غير المشقة اللاحقة
للمسافر فهما نوعان يختلفان ويشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب
اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض **الرابع** تأثير جنس الوصف في
جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم تشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف
في ايجاب الحد اقامة لمظنة الشي مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة المحرمة مقام الوطي
في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فهذا كما في اقامة مظنة الشي مطلقا مقامه في الحكم فالجنس
مشترك بينهما لان مظنة القذف غير حقيقتها لمظنة الوطي فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف
بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد يخالف تحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع
الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار الاشتراك بين
وصف الاصل والفرع لوحدتهما نوعا فانهما يشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول
وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها
وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما الاثر جنسه في جنس الحكم
او نوعه في جنس الحكم وجنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل منه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول
لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس
قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك
في الابعد خاصة قيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة ثم الواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر
تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تأثيره في
العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا مناطا لحكم شرعي ثم كونه

مصلحة مناسبة ثم الضروري ثم ما هو حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات
الشارع اليها وكلما كان التفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم
الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب
وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه
لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المص طاب ثراه واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام
الاربعة المذكورة من اقسام المناسب مطلقا لان الوصف الملايم الذي شهد له اصل معين الا ان
اقوى منها القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر
اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم
عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك
لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا
مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع
الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز والسنة المطهرة وهي ما علم ان
الشارع اعتبره ولا علم ان الشارع الغاه هو المجهول وهو اما ان يكون كذلك اي مجهول
الالتفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا
في الجملة او لا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت
الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة **ت** الوصف
المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملايم شهد له اصل
معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين
وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل في
نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو
نوع من الحكم وهو معنى تأثير نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو
معنى تأثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون
ملايما ولا شهد له اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض

مقصوده

مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص من قوله لا القاتل لا يرث او غير ذلك الثالث ما
يكون ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له
اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة **الرابع** ما لا يكون ملايما
اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار
فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له
سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القائسين والاظهر عند العجم
قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل **قال** فكل اسم من
المبحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب
سمي شبها وان لم يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل
الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تأثير جنسه
القريب في الجنس القريب للحكم مع ان تأثير الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس
على ما تقدم **اقول** اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه
واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته
او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته او لا والاول هو الشبه
والثاني هو الطرد وقال اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص
تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته
الحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تأثير جنسه في جنسه مع انتفاء
ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه والاول هو الحق لانه هو مذهب القاضي ابي بكر
لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان
مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريف المناسب مقبول عند القائسين اجماعا ولان
التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف
الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها

وقال آخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا
مطلقا بمنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولو نوع قريب في
جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي تحته في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع
وعن الثاني بمنع انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل النصوص فيه على قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مشتملا على العلة كان الاشتراك فيه
يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى الثاني ان الشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان
العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم
يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف
اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه يفيد ظن العلية كان حجة لوجوب
العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم فلم قلتم
لا يكون مثله وما للعلة هكذا قال المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان ملخص ما ذكره
عدم المنع انه يكون مثله وما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل ومنع
حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم نطلع عليه او كون العلة مجموع الاوصاف او احد
جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط فيه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة
في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى
ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال قدس الله روحه البحث الرابع
في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع
في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين وليس بحجة
لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائط المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر
والعرض والمضافين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران
عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة
واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث له
وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون

في

في صورتين كالمكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه
كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق في الاول والمثل جواز
كون العلة في صورة الوجود تعين المحل او شيء من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو
حجة قال قوم نعم لانه يفيد ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان
لو دعي باسم يغضب ثم دعاه بغيره فلم يغضب وتكرر ذلك حصل له غلبة الظن ان علة
غضبه هو دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد
الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن بمجرد الدوران وهو حاصل
في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم
وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن
العلية فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا لظن العلية حتى يجب العمل به اما الاول فلان الدوران
متحقق بين العلة والمعلول ... وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته
وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كالفصل نوعها فانها
دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية له فانها دائرة مع ذلك المعلول وليست
علة وليست علة للشروط ولا للعلة والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون
واحد المضافين دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله واما
الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح
من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلة ولو كان لا لامر فيكون المفيد للظن
العلية انما هو ذلك الامر الاخر والمجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران
المذكور بمجرده مفيدا لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون
وبيانه لان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على
العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية انه لا يكون
مجموعهما مفيدا له قال قدس الله روحه البحث الخامس في السبر والتقسيم
وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي الاشتراك في الاختصاص بها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى

وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل
وكون العلة غير هذه الاوصاف او جزء احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم
مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع
قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا وكلاهما لا تأثير له في
الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد تسمى تنقيح المناط واذا كان الجامع
الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع
يسمى تحقيق المناط والاول يسمى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله اقول
اصل السبر اختبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد هنا اختبار كل قسم
من الاقسام التي يذكرها القايس وبيان انتفاء العلة منها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان
التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا
الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون معللا بهذا الوصف او بغيره وبطل الاول والثالث فتعين الثاني
وهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في المطالب
العقلية وقد تستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما
بالصغر او البكارة وبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف
بقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار
العلة في الاقسام المذكورة بل يسبر على السبر مثلا هو ان الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والثاني
باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم
او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه
لما كان الغالب على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل
سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن
ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة
فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يكون مفتقرا الى علة والحكم
بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا

مغايرا

مغايرا لما ذكر من الاوصاف او جزء احدها بان يكون احد تلك الاوصاف مشتملا الى الطبيعتين
احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يكون
العلة مجموع تلك الاوصاف وما سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند
تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على
العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك
الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية
اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق
بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا وبين كون كل منهما لا تأثير له
في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون
بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر
المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق
ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع
الى السبر والتقسيم وكما يبطله ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز
كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع علة الافتراق او ما به كبعض افراده او المركب
مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد
في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار
علة التحريم الخمر حتى يقاس عليها ما ساواها في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر
في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة
مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون
هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال
قدس الله روحه الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض
وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يقدح مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل في المستنبطة دون
المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء

العارض لم يكن قبل علة تامة وان لم نعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها
كالعام فيجوز تخصيصها والجواب اما منع وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال
على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى ويحتمل له ذلك واما منع عدم الحكم في النقض ان كان
انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه مجوز في المناظرة فلو استدل المستدل على انتفائه وكان مذهبا
له اولم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لمانع يقدح في عليتها لان العلة
مستلزمة لمانعها فاذا لم يثبت الحكم فان كان لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلية
اما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في الغايب مبيع مجهول
الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها
فانه يبين عدم تاثير كونه مبيعا من النقض ولا يندفع بمجرد ذلك والكسر نقض يرد على الحكمة مع
وجودها مع تخلف الحكم كالمترفه في الحال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط
اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي زعم القائلون انها دالة على كون الوصف علة
للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك وهي اربع النقض وعدم التاثير والقلب
والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا
عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سوى كانت
العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح
مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبت بالنص لم يقدح بل يفيد التخصيص فيها
وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان بتخلفه عنه لمانع
الابوة ولهذا ذكر ابن الحاجب انه يقدح في المستنبطة على تقدير انتفاء الاستنباط العلية دون
المنصوصة وهو اختيار الاول وذلك لان الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء
المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل بعض جزئيها والجزء
الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجد فيها تحقق
مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا
في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص

العلة

العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ على
افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان
تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص
العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة في ذلك البعض وجوابه
المعترض لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي
في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة فيقول
الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وليس للمعترض ان يستدل على وجود العلة في
صورة النقض قال قوم لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل المستدل لها على الاولى وهو قبيح عند
اهل النظر فان المستدل لما كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال
المذكور وصار الان يطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون نعم له ذلك
لتحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا
ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة
وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المطلوب فلا واختاره ابن الحاجب ثم اجاب بانه لو كان
مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن له طريق اما لو كان المستدل
قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فانه منع وجود العلة
فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في تبييت النية في صومها
اي صوم رمضان صوم فوجب ان يصح كالنفل الوجه اي وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة
عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى
بعد الزوال ولو قال المعترض ابتداء لا يخلو اما ان يكون الامساك مع النية لا يقتضي وجود الصوم
في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او يقتضيه فان كان الاول فقد انتقضت علتك
لوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني

المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه
اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اوله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع
الرطب بالتمر بيع ربوي بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي
منتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا
للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لانه لا خلاف فيه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل
وهو محجوج بالدليل الذي ذكر في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا
يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة
عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة
في محل النزاع وانه يلزم المحجوج المغلوب اذ الحجة لمن الغلبة ومع ذلك لا يتم الجواب عن النقض
بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض
بل يكون الجواب عنه بيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها ونحو ذلك
تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من الحنفية نعم
وهو مذهب المصطلح ثلاثة وفخر الدين لان العلة مستلزمة الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في
جميع صور ثبوتها خالية عن الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون
فقده لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك
يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام
الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان
الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال
فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه
وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع النقض
المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند
العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم
يرها فانه يشتمل النقض على البيع بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختار في ... الاكثرون

على

على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه
مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال
التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض
ككونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر ثم
النقض والمستدل انما بنى مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير لو فرض انه
بايد اوصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك الكلام
على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه واردا على العلة تماما فان قلت
الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا منع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت
دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر
غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف
المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من
الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مثل العاصي بسفره مسافر فوجب
ان يترخص في سفره كغير العاصي بسفره ويتبين صاحبه ان علة الرخصة لما فيه من المشقة فيقول
المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمالين وارباب الصنائع الشاقة
في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل
بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي تختلف
بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع رده الى
المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال قدس الله روحه
البحث الثاني عدم التاثير وهو انتفاء الحكم بدونه ونحو نقض علة وهو ... على نفي علية الوصف لان ما
الحكم بعد عدمه وجوده قبل وجوده لوجوب استغنائه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس
فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير قادح لامكان
تعليل المتماثلات بالمختلفة كما مر ... والاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها ...

يوجب

فجاز كمثل المرتد الثاني وجوب وضوء النايم المحدث اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقا الحكم بدون ما اوضح علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم اذا بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علنا استغنا عنه والمستغني عن الشي يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكف في الاستغنا عن الوصف بقا الحكم بعد عدمه لان الحكم يجوز ان يكون مستغنيا عن المؤثر بعد عدم المؤثر مع بقايه موجودا غير قادح في عليته فلهذا انضم اليه القيد الاخير وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر لما ذكرناه اما بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفا الحكم لانتفا العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فمتفق عليه كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جايز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والحكم طالب ثراه اما الاول فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد يثبت لواحد من كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا النقض في الوضو والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث الخارجة قد تجتمع لواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضو وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا قريبا عالما شيا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والقرابة خاصة والعلم خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث غيره اوكونه جزا من الباعث فان تثبت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وهو المناسبة والاقتران لاشتراكهما بينهما فان الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وانه يلزم من انتفايها انتفا الحكم ويكون وجود الحكم

سنكا

سنكا عن الوصف المدعي كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعي واعلم ان العكس قد يرد اولا لامر اليك واخر الي اولى واصلات ثم راس البعير بخطامه الي ذراعه قال قدس الله روحه البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع الحاق الاصل وقد انكر جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيين ولم يتنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته ووجوده اخرى لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح تاثير العلة فيه بالنقض وقلب قلبه اذا لم يناقض الحكم ثم القالب قد يكون يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضو فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من نفي خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه لانا شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل اخر كان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكر قوم وجوده اخرى اما الاول فقد احتجوا بان الحكم الذي علله القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس او لا فان

فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان تكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين متنافيين لا انهما يمتنع اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لكن متصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض ما يدعيه المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن المستدل فيه منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيانه ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي ابتدا المستدل لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القياس والاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون شرطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وانه يكون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكلام القايس والقالب قد تعرض في دليله لمذهبه الا ان القياس اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم اشتراطه من علو الثاني وقد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا او قد يكون ضمنا

بان

بان منهم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم من المعلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضو فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضو فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفي فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الراس لان اتفاق الشافعي والحنفي على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال قدس الله روحه البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقا النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يوهم انه محل النزاع او ملازمه كما اذا قال التفاوت بالالة لا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ما اخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفا مانع انتفا جميع الموانع ووجود جميع الشرايط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الوضو قربة فيقول اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية في الوضو اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقا النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو انما يتوجه على هذا الوجه كان المستدل منتظما الظهور كون ما يظهر من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقامته

٥٨

الاول ان يبين المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما يلازمه وكان اولا كما لو قال الشافعي في العامل بالمثقل صدق عليه انه قتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو عدم المنافاة لوجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس مستلزما وجوب القصاص ولا ملازما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع جميع الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي توقف عليها تحقق المقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا تكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير محل وهم المدعي وهو وجوب النية في الوضوء لكونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلية لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا انتفى عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فانه يثبت بالدليل كونه غيرها فلزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف انما جرى مع تقدم الدليل امر شائع والدليل عبارة عن

مجموعها

مجموعها لا عن الكبرى وحدها فلا يتوجه منع القول بالموجب بعد بيان النزاع قال قدس الله روحه البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد قيل بجوازه في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو تلم زالت اباحة قتل المرتد دون الزنا والحد على ان ها هنا المشترك اولى استقلال كل واحد شرطي بالقران ضعيف لان ابطال الحقيق شيء واحد وليس ذا جهتين بحيث يحيل باحدهما ويحرم بالاخرى وان بقي ممتنع لعرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد يحقق علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقل مطلقا من غير شرط اقول سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع لانه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رد بعض الناس لكونه جمعا بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فالمحققون ذهبوا الى الثاني وجوزوا الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيرهم الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغاير لما علله المستدل او مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او الوزن فيه فان كلا منهما يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له واذا عرفت هذا فمنهم من عرفه بانه عبارة عن جعل معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك نفيا بحيث انه من جوز تعدد علل الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق فاذا فرق الفارق بالمعارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من

او النوع

المناسب للحكم في الاصل المنفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فرق بالمعنى الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فرق بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوجه على من جوز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل الكثيرة على الحكم الواحد اعني المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها باشياء احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو تلم المرتد الثاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل يحصل بعضها قبل بعض ويكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقتران غيرها بها فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فتزول هي عن كل واحد منها من العلل واستضعف المصنف طاب ثراه هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يقبل التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحدهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحدهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة اشتغاله عن الصلوة الواجبة فلم لا يكون القتل له جهات يكون كل واحد منها مبيحا له قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا منع عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه ليس شرطا لكونه كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حاصل من عوض وهو حكم مثلا

الاقتران

وحدوثه

وحدة وتنوع عن صنفه وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان الفعل ذا جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه مشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب اشتماله على انحجار الناس عن التوثب على الغير في الحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الغرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة فمفروض سبق احديهما على الاخرى ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذت لبنهما جميعا ووجرت في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما للرضيع دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واخص منه ما لو ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه صبية فانه يصير عالما وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بتحقق الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان مانعا من عليه اقسامه ولانه يثبت المطلوب من اجتماع العلل الكثيرة وهي ذلك المشترك ولوقت ماهية على الحكم الواحد واما الرابع وهو جعل ذكون كل منها علة شرط عدم غيره ان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول باشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال قدس الله روحه الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه ولم يكون حكمه شرعيا ان ثبت في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم بجواز اشتراك حكم الاصل الى العقل واشتراك العلية والعلة في الفرع الى الشرع فيكون شرعيا ولم لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا ولم لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع ولم لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع

المنكوح

والا لزم الترجيح من غير مرجح ولم يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فالنص ولحاصل العامل
به مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه انما يعم بذلك ولم لا يتاخر حكم الاصل عن حكم
حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على
العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو لم يستحق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا
في وجوه هاي الاصل فهو مركب الوصف كاسواء عبد فلا تقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير
متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة والحنفي تمهد العلة لمنع القصاص للمكاتب جهالة
المستحق من السيد او الوارث والعبودية فان تخلت لعلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في
الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة اما منع الحكم في الاصل وكما نوى في
ان تزوجت هند فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول
الحنفي انه وجود التعليق في الاصل فان تعين المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم
القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة **اقول** قد عرفت ان للقياس اركانا
اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غاية شرطه ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط
القياس لا تخرج عن شرائط هذه الاقسام وكان منها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدها
يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور **آ** ان يكون ذلك الحكم ثابتا في
الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا **ب**
ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الشرعية
انما تعرف من الشرع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض على الدليل بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على
ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت
المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيان شرعيين فتكون معرفة
ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات شرعية والمستفاد من الشرعي شرعي فثبوت الحكم في الفرع شرعي
مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله ويجوز ان لا يكون **ج** ان لا يكون

حكم

حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على
كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يبق الحكم المرتب على وفق ثابتا شرعا لم يكن
معتبرا **ويجب** نظره لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم او لا اعني قبل النسخ يكفي في
صدق كونه معتبرا في صلاحية ترتب الحكم عليه ان **قلت** ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ
الفحوى ويكون نسخ الاصل فيه تخصيصا **د** ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة
الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل
الاول اولى لان التطويل بالاعتبار انما هو لدون الاصل الثاني متوسط الاصل الثاني يكون
عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا
على التفاح ثم قياس التفاح على البر بعلة الطعم كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه
غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مثل فسخ النكاح بالجذام في المرأة يجب ثبوت
الفسخ والسبب مثبت للفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون
القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوهما على الجب فانهما سوية المتنازع فلا يتم القياس
فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما ثبت
به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كعيب
فيتعين تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتباره الشارع لعمرو ان الحكم الثابت مقارنا لغيره
انما قال فلو ثبت الحكم في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الذي لا يلتفت الى اعتباره وقد
تقدم بطلانه والبعض يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمنافيين مما العلة الجامعة
بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان تكون معرفة لذلك الحكم
او باعثة عليه من غير احتياج الى امر اخر فيه كان ايضا مستقلا بالنسبة الى حكم اصله وكذلك
مركون العلة الثانية اعني الجامع بينه وبين فرعه على حكمه لو كون الباعث على ذلك الحكم توجب استقلاله
عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل متفقا به من جهة
المستدل فممنوع ام من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النية عند ما اذا نوى
النفل في ايام رمضان توجب الى صح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل حاله نور

به الحنفي بل الشافعي ولا يصح المستدل بناء الفرع عليه لانه معترف انه بالخطاء في الاصل لوجود
العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل
النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم اسقاطه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم
من ابطال التعليل امتناع اثبات الحكم في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم يعتقد ان الحكم في الاصل
ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف **ه** ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا للحق
في الفرع والا لكان جعل واحد منهما اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وفي
تح **ويجب** نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لفظا ولا للاصل كما لو دل على الاصل
بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وثالثا لا يكون ثباته عليه ترجيحا من غير مرجح **و** ان يظهر
تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما
هو النص واما عند الجمهور من القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقة النص تارة والاستنباط اخرى **ز** ان
لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد
بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متاخر عن ايجاب الوضوء قال **مح** العلي والحق ان يقال ان لم يوجد
على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل ان لم يكن
كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق ان كان ثابتا اليه فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد
ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع ولم نرتب وفيه
نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما هو عدم
محض بها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فاذا اثبات بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما
ثابتا شرعا بدليل شرعي **ح** ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن
سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني
ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن
قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوات ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه
واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له ولا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل

معناه

معناه كترخص المسح لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة **ط** ان لا يكون
ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الخصمين خاصة بل يجب كونه متفقا
عليه بين الامة **ولنعلم** ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين
الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت
بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي لا يقتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فان عدم القصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص
على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول **ل** الحنفي العلة في المكاتب المسوى على
عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية و ان سلمت
ذلك استحقت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه ولو ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه
انما ثبت عندي بهذه العلة وهي مدرك اثباته ولا محذور علي في نفي الحكم لا سيما علته اذا لم يلزم منه
مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل
فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل
فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وقيل سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم
الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود
في الاصل ام لا وذلك كما لو قال **الشافعي** في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذا
فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول **الحنفي** لا نسلم وجود
التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو طلاق من قال
هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص والاجماع
الامة عليه ولا يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا
القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع **قال** قدس سره وجه **البحث الثاني**
في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر

في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشترك بين القطع والقتل ولن يكون حكم الفرع مساويا لحكم
الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في القتل المشترك بين المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات
ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه
اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط مضافة الى الفرع وهي ثلثة ا ان
تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة
المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة
بين القتل والقطع ب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في القتل
المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثباتنا الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على
اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع
الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم الاصل يعلم ان
ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع عدمها لو حكم حكم اصلا لا يعلم ذلك ولان
القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة ج ان لا يكون حكم
الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي
دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له والاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة
على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا اخر العمل
الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه
لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون
قياس المنصوص على المنصوص وليس احد الحكمين بان يجعل اصلا اولى من عكسه وفيه نظر لان النزاع
في عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف ولئن سلمنا
عدم الاولوية لكن لا نسلم عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تأكيد
الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت
بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت
وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على

تحريم التفاضل في البر والتحريم بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف
مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين
هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية قال قدس الله روحه البحث الثالث
في شرائط العلة شرط ان يكون بمعنى الباعث يعني مشتملا على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم
وهذا لا يجب العالم محمد نا لان العلة تثبت بالنص ولن يكون وصفا ضابطا لحكمه ولا يجوز
ان يكون حكمه بجوز كخفائها وعدم ضبطها والا تكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب
والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا شرط
تعدية العلة ويجب ان لا يتأخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض
له الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا جليا او اجماعا
خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع ولن يكون مركبا كالقتل العمد العدوان
والعلية اعتبارية ولن يكون اضافيا ان جوزنا العدمية اقول لما ذكر شرائط الاصل والفرع
شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون
مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على
الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلولة للقايس اذ كان ممن يعتبر في العلة النص كالمضطاب
ثراه وموافقيه بالتحصيل وان كان النص يدل على تلك الحكمة في الجملة فلا يلزم ان يكون العلة
وصفا طرديا لا حكمة فيه بل لا ان بحجة لا تخلو فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل
معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة
عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من
استغنا تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل استغنا تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة في الفرع
وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ب
ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان
لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقها تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس
الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها واضطرابها واختلافها

لاختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف
عليه الا بعد مشقة وحرج عظيم وذلك على خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا
للمشقة المضبوطة بوصف السفر المشتمل عليها لا للحكمة اي المشقة نفسها ولم يعللها بنفس المشقة لان
اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق المشقة ولمن حصل له ادنى مشقة
المسافة الذي يقطع في اليوم ميلا من فرسخ لما كان ذلك ما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان
الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل الحق ولي فقال ان
كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار
صاحب الاحكام ج ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية صفة وجودية
بدليل انها نقيض اللاعلية العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه
نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون
ثبوتيا كالاثبات واللااثبات ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا
لا للحكم الوجودي ولا العدمي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة
ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان
عدم امتثال العبد لسيده باعث له على مؤاخذته وذلك امر لا يرتاب فيه د اختلفوا في تعليل
الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنع اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه
في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان
يقول الشارع حرمت الربا في البر لانه بر او يعرف كون البر مشتملا على حرمة الربا فان قلت
لو كان المحل علة الحكم لكان الشي الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان
ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشي الواحد لا يكون نسبته الى الشي الواحد بالامكان والوجوب
معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل
بمعنى المعرف او الباعث ولئن سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل متعلق
به لانه عبارة عن خطاب الشارع ونسبته محالا سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة اللازم واجتماع
النسبتين

النسبتين للشي الواحد الى الشي الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا والامر
في ما نحن فيه جهة القبول بجهة التاثير واما الثاني وهو امتناعه لكون العلة المتعدية محلا للحكم
فلان العلة المتعدية وهي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل
يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشي عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الغاية
في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي منتفية هنا لان معرفة الحكم في الاصل
مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون
مفيدة له ولا وارد لها في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في
معرفة الحكم كيف وهنا فوايد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك
ادعى الى انقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من
القياس على ذلك المحل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته التي هي علة حكمه في الفرع فان
قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية ولا حاجة الى ذلك الى تحقق العلة
القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل الذي هو وصف قاصر
كان القياس المعارض مثبت الحكم في الفرع وهذه لا فائدة اعظم من العلم بالشي بعد الجهل به
واذ قد اتضح جواز كون المحل علة الحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصر
اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل ه منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من
التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان ينص الشارع على حرمة الحكم في الفلاني
للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلق وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص
بمحل لحكم مختص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري واحتج المانعون
بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية
لزم الدور والجواب ان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على
وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا
ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا
لا يتوقف على صحة كون الوصف علة و اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلتين

متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل إثبات الولاية للأب على ولده الصغير الذي عرض له
الجنون بكونه مجنونا فإن الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لأن علة الأصل إما بمعنى الباعث
أو المعرف والكل تخلف فإن كان الأول لزم إما ثبوت الحكم لا لباعث أصلا أو بباعث غير العلة
المتأخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم ولا يكون الباعث المتأخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الأمارة سلمنا لكن فائدة الأمارة
تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث
باطل أيضا لاستحالة تأثير المتأخر في المتقدم ب يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها لا ترجع
إلى الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع
حاجة الفقير لما فيه من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وأن ارتفاع الأصل المستنبط
منه يوجب إبطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها ج يشترط في العلة أن لا
تكون مخالفة للنص الخاص أو الإجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه بل يجوز أن يكون العلة
حكما شرعيا قال الأكثرون نعم ونفاه الأقل أما الأولون فقالوا إنه قد يدور الحكم مع حكم
شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولأنا نعلل تحريم بيع كثير من الأعيان النجسة
بنجاستها وأما الآخرون فقد احتجوا بأن الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا
فلا يصلح للعلية للتخلف أعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والأصل عدمه ولم يكن متأخرا ولا يصلح للعلية
لما بينا أن استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتأخر وإن يكن مقارنا وليس جعل أحدهما علة للآخر
أولى من العكس ولأنه يحتمل أن يكون هو العلة وأن يكون غيره العلة وهو على تقدير لا يكون علة وعلى
تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع إنما هو بالغالب وعدم العلة غالب على الظن شرعا وكما
غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة والجواب يجوز التأخر إذ المراد بالعلة المعرف والمتأخر
قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز التقدم ولا نقض فإن الحكم
المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع إياه علة فلعل الحكم لا يؤثر كما في تعليل تحريم الخمر
بالشدة فإنها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لأنها لم تكن علة لذاتها بل باعتبار
الشارع لم لا أن الحكم بها ولا يلزم تخلف التحريم عنها نقضا وبجواز المقارنة ويمنع من عدم

الأولوية

الأولوية لأنا نتكلم فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس ط يجوز كون
العلة مركبة من وصفين وأكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب
أكثر الأصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز أن ينص على العلية
بمجموع أمرين أو أمور بحيث لا يكون الحكم مستندا إلى بعض تلك الأمور لا جرم جوزنا أن تكون
مركبة وأما المجوزون ونفر قال بالاستنباط قال إنه يمكن أن يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن عليه
الحكم المخصوص إما بالمناسبة أو الشبه أو الدوران أو غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل
بالظن في أمثال ذلك وأما المانعون فقد احتجوا بأن كون الشيء علة عليه صفة لذلك الشيء زائدة
عليه متى حصلت له لذاته أو بالفاعل لإمكان تصور ذلك مع الجهل بكونه علة وصحة حمل العلة عليه
كما تقول هذه علة كذا فإن حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة إذ لا معنى لكون الشيء
علة إلا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة
وإن حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث
وهكذا وذلك غير معقول ولو حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة والباقي لا جرم خارج عنه
وهو المطلوب والجواب منه بأن صفة العلية أمر اعتباري لا تحقق له خارجا ولا يلزم التحليل
وقد يلزم تجزئتها على الوصف بها إنما هو في الذهن لا في الخارج ولا نعني كون المجموع علة إلا قضاء الشارع بالحكم
عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى يصح أن يقال إما أن تحصل في كل جزء أو
في بعضها كل تلك الصفة أو بعضها سلمنا لكن منع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا
لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا وأمرا ونهيا وأما التعليل بالأمور الإضافية فجائز عند من جوز
التعليل بالأمور العدمية وأما من منع من ذلك فمنع منه إن كانت الإضافة عدمية وهو الحق لأن
الإضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه إضافة أخرى لها إلى المحل
وتلك الإضافة يكون أيضا قائمة وجودية لأن مسمى الإضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة
بالمحل فيثبت لها إضافة أخرى ويتسلسل وإذا ثبت أن مسمى الإضافة عدمي امتنع أن يكون شيء من
الإضافات وجوديا لأن الإضافة المخصوصة ماهية مركبة من الإضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو
كانت وجودية لكان الوجودي إما مسمى الإضافة أو قيد الخصوصية والأول باطل لما تقدم والثاني

باطل أيضا لأن خصوصية الإضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وإنه محال
واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بأنه لا يلزم من كون مطلق الإضافة وجوديا أن يكون أنواعه
وجودية لجواز أن تكون المخصصات عدمية وفيه نظر فإن المطلق لا وجود له إلا في أنواعه
فإذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولأن الفصل علة للجنس فإذا كان موجودا استحال
أن تكون عدمية قال قدس الله روحه البحث الرابع في شرائط الحكم شرط لا
يكون شرعيا عند جماعة والأكثرون في الأحكام العقلية والحق خلافه لأنه يفيد الظن لو كان حجة
وهل يثبت في اللغات أنكره جمهور الشافعية والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني هو مذهب
أكثر الأدباء كأبي علي والمازني لأن الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فيغلب على
الظن أن العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولأن كل فاعل مرفوع وكذا غيره من أنواع الإعراب
وإنما يثبت قياسا حجة المخالف أن أهل اللغة لو نصوا عليه لم يحتج إلى القياس لو قال
أعتقت غانما لسواده ثم سكت لم يتعد فيثبتوا عليه ولأن القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة
ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فإن أكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبنية عليه والقياس يسري إلى المسمى عليه وإذا جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة
والحق أنه لا يجوز القياس في الأسباب لأنا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فإن كان
لا لجامع بطل القياس وإن كان لجامع هو المسمى للحد لم يحتج إلى جعله فرعا والفرع من جنس
لاشتراكه إلى المشترك وإلى الخصوصيات فيبقى الحكم فيبطل القياس ولا يجوز إثبات الحكم
العدمي بقياس العلة لأن انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تأخر العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة
لأن الاستدلال بعدم الأثر على عدم المؤثر هذا في النفي الأصلي أما إذا كان الحكم عدما طارئا يجوز
إثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في المقدرات والكفارات والحدود والرخص ومنع الحنفية
ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات الإفطار
بالأكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمده وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا
في الرخص زوال سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء أقول لما بين شرائط علة الحكم
شرع في ذكر شرائط وهي قياسان أحدهما مختلف فيه والآخر متفق عليه أما المختلف فيه فأمور ا

لز

لم يكن شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الأحكام قال لأن الغرض من القياس
الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي والأكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس
في الأحكام العقلية واللغوية أما الأول فاختاره أكثر المتكلمين ويسمونه نوع
يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو أربعة العلة والحد والشرط
والدليل أما الجمع بالعلة فكقول الأشاعرة إذا كانت العالمية شاهدا معللا بالعلم وجب
أن يكون غائبا كذلك وأما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد
غائبا وأما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا وأما الجمع بالدليل
فكقولنا التخصيص والإحكام يدلان على الإرادة والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام
نظر فإن العالم الذي هو المعلل في المثال الأول ليس جامعا بل هو المطلوب إثباته في الفرع والجامع
هو المعلول وهو العالمية والصواب أن يقال في مثاله أنه تعالى موجود فيكون مرئيا كما في
الشاهد فإن الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فإن الحد فيه ليس
جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فإن الجامع
فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لا تقديره هكذا الله له علم فله حياة كما في الشاهد
فإن الحياة هي المطلوب إثباتها في الفرع والصواب أن يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا
كما في الشاهد فإن الحياة التي هي شرط الإدراك هي الجامع هنا وأما الرابع فمثال صحيح لأن الجامع
هو التخصيص والإحكام وهو الدليل على إثبات الحكم المطلوب إثباته في الفرع وهو الإرادة والعلم
واعلم أن مبنى القياس على مقدمتين إحداهما أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا والثانية أن تلك
العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لأن تأثير ذلك المعنى لعين العلة
في ذلك الحكم إما أن يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الأولى أعني الأصل أو كونه ليس حاصلا في الصورة
الثانية أعني الفرع أو لا فإن كان الأول لم يكن الحق تمام العلة بل جزؤها وهذا لأن المراد من تمام العلة
ما يتحقق كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وإن كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية
وإلا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل الحكم بهاتين المقدمتين عسر جدا لأن الوصف الحاصل في
الأصل لا بد وأن يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وحينئذ يمكن أن يكون للتعين أثر.

الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس واذا كانا مختلفين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم
في الفرع ظنيا واختار المصنف طاب ثراه انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على
تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجري في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود
من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين
اللتين يبتني القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور
الحنفية واكثر الشافعية وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء والنحاة
وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجوه
ا انا اذا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم
اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا راينا تلك
الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجود فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته
خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة
ب ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ثم ثبت
ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر واقف ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا
وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجوه ا ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر
بالقياس لم يبعد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا
لا نحكم باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه ب ان القياس لا يجوز الا عند تعليل
الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومعناه فانه لا مناسبة
بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن ا ان اهل اللغة قد استعملوا القياس
فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر
واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا
من الامة لم ينازع فيه لان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا بواسطتها وهذا الاجماع
منقول بالتواتر ومنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
ازالة ملك فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الاذن المخصوص من المالك في حل

وهو لا يجدي نفعا

المالك

المالك السواد علة العتق لا يوجب حصوله كذلك وعن ب انه المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة
بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كدلوك الشمس على وجوب الصلاة فلا
اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه اخرون مثل
كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا ان شارك
الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا
للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى الخصوصية كل واحد
منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس
بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم
في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني القدر
المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط
في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لانه لما يصلح العلية
العلة يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلفوا في الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر
مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل
فيه قياس الدلالة دون قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة
لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف متجدد
وايضا فعليه ان علل الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري
تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته
فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات
والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة الدالة على كون القياس حجة
ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى
بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في
التقديرات كلها كنصب الزكوات واعداد الركعات ومواقيت الصلوات فان معقول البشر
يقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا يهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها

على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع
اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار
لكونه منكرا من القول وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واكثر فحشا ولم يوجب الكفارة فيما
هو اولى على ما اسلفنا القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يفيد الظن ويحتمل خلافه
شبهة فيدرا الحكم بها لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى
فلا تتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم
اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ومنع من كون خلاف الظن شبهة يدرا بها الحد
والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار ولا بشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ومنع كون
التقديرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم
تعقل معناها وهذا امر مشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل
معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديها
ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا
فيها الى الاستحسان كما في شهود الزوايا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا
مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا
الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد
النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد
قاسوا في الدلو والبير فقالوا ينزح عشرين للفارة وللعصفور ومثل ذلك وقاسوا المقدرات على
تقدير فقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما ينزح عشرا
وقالوا باجزاء نزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلاء البير بالقياس على العشرين
والى هذا اشار المصنف بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبير ومعناه
انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبير التي يتعذر نزح
مائها لغزارته على البير الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان وثلاثون دلوا
فقالوا انها تنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البير لا يزيد على ذلك واما الرخص فاظهرها

الاقتصار

الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات كائنة ما كانت او [illegible]
وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الترخص مع ان الترخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة
قال قدس الله روحه الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي
ثلاثة الاولى القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما بالنص على العلة او
بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة
والذكورة واستقلال الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كتعين من الاقيسة وايضا من القياس
قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال النبيذ حرام لكونه مسكرا كالخمر وقياس دلالة وهو
ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه
بالجامع بل جمع بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق
من اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب
الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة الاذى منهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع
الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا
به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما يجري مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى
قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان
علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة
ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة ما صرح فيه لكن لم
يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملازمه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة
للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي قياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة كالجمع
بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة
لليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية
عليهم تقديرا ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين
الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق

[illegible] الجامع

بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال قدس الله روحه البحث الثاني لا يجوز
القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه و لان الاصل لا بد و ان يكون منصوصا والا
لكان فرعا و قد تقدم بطلانه و يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع
القياس و اما عند الخصم فلانه يمكن ان ينص الله تعالى على جميع الاحكام و يدخل القياس فيها
و لا يجوز القياس فيما طريقه العادة و الخلقة كاكثر الحيض واقله و لا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي
مكة اي للقتال اقول القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا
يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة كلية كقبول شهادة خزيمة او لا كاعداد الركعات و تقدير
نصب الزكوات و لان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر و قد
تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل فح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس
و يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان
العمل بالقياس فكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه
بقوله تعالى واحل الله البيع يتناول احلال كل بيع و اما على راي القايسين فلان التنصيص
على جميع الاحكام الشرعية امر ممكن و هو مقدور لله تعالى فيصح منه فعله و يدخل تفاصيل الاحكام
في تلك الجمل و ذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول
حد الحكم الشرعي و قد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك لان ما جاز على احد
المتماثلات جاز على الباقي و هو غلط لان الشرعيات بل الحكم مختلفة و اشتراكها في كونها
احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون و منع ابو اسحق الشيرازي القياس
فيما طريقه العادة و الخلقة كاقل الحيض و اكثره و اكثر النفاس و اقل الحمل لعدم العلم باسبابها و عدم
ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع و لا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي
مكة للقتال او صلحا و كقرانه و افراده في الحج فان مثل هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها و لا يجوز
الاكتفاء فيها بالظن قال قدس الله روحه الثالث هنا نوع من القياس يسمى قياس
الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت
بعلة كذا المناسبة او الاقتران و هي موجودة في الاصل من دون الحكم و هو نوع من التلازم و يقرب

منه

منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا
على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع كون
الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلاة ليست شرطا له فخالف حكم
الفرع حكم الاصل و هو في الحقيقة راجع الى الاول لانه اثبات قياس الشرطي و اثبات
احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر
التبعض للعيض و يستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فنقول ما ليس
شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة اقول هذا النوع من القياس يسميه
المتاخرون و يسمونه قياس الاصل على الفرع و هو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت
للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم و اقترانه به و ذلك
المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه لكنه لم يثبت هذا الحكم للاصل فلم يثبت للفرع
و هو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة و استثناء نقيض
تاليها و نتيجتها نقيض مقدمها و انما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم ثبت للفرع
و لا معللا بذلك العلة المتحققة في الاصل لم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه ثبت
على الحكم المعين في الفرع اولا و بين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مبنيا على فرعه
و يقرب من هذا قياس العكس و هو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما
في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر
قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا له بالنذر و هو في
الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي و اثبات احدى مقدمتيه بالقياس
و هو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها
كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له
بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر و يبين صدق الشرطية و هو لزوم التالي للمقدم بالقياس
على الصلاة بان تقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة
فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر و قد تقدم ذلك و وجه قربه

من الاول ظاهر لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني فيها نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها
والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر و هذه العلة موجودة في الصلاة
تحقيقا و في الصوم تقديرا قال قدس الله روحه المقصد الحادي عشر في
التعادل والترجيح و فيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في
حكم واحد متنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم في
الوجوب واحد و يخير المجتهد و لزم احد الفعل و تنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة
الدالة على حسنه جوازا او وجوبا فمنع منه قوم شرعا و ان جاز عقلا لما مر لانه لو كان لكان اما
عدالتين بحكمين متنافيين او لعدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل و تحريمه على مكلف واحد
و تركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون الاخرى
ترجيح من غير مرجح و جوزه قوم و هو الاقرب والحكم ههنا التخيير و لا يلزم من التخيير بين امارة
الوجوب والاباحة ان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه و ان اخذ بامارة الوجوب ثبت
في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه فرض
الركعتين و ان صلى تماما كان واجبا و كمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت الي الدرهمين
فلي الاخذ و ان دفعت الي احدهما اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض للشارع
للمجتهد تخيير و ان كان للمفتي خير المستفتي و ان كان للحاكم عين ما شاء وله الحكم باحديهما في وقت
و بالاخرى في اخر لتخصيص اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه
كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها و ذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح
و المباحث المتقدمة تبحث عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة و لو اخر الكلام
فيها عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف طاب ثراه و اكثر
المحققين كما فعل في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك الشيء بالذات
واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما و تعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقاد
مدلولاتها المتقابلة فيها و الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها
بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول الدليل فلو تحقق دليلان

على

التعديل والترجيح

المستفتي

على نقيضين لزم اجتماعهما و هو محال بالضرورة و اما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او
الكذب على الشارع و هما محالان و اما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية و قد
يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات
كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل
ظن وقوع المطر و عند الالتفات الى الزمان المخصوص و عدم جريان العادة بوقوع المطر فيه
يحصل ظن انتفائه و اما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فمنعه احمد
بن حنبل و الكرخي و جوزه الباقون و هو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في
العدالة والثقة و احتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري و اختلف المجوزون في
حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير و قال اخرون تتساقط
الامارتان و يرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم
واحد مع تنافي الفعلين و قد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى
الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة و دلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة
و عرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم هو وجوب استقبال القبلة
في الصلوة واحد و الفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت
الواحد للشخص الواحد متنافيان و اما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل
و دلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف كما سيجي ان شاء الله و استدل
على الاول بقوله عليه السلام في الابل في كل اربعين بنت لبون و في كل خمسين حقة فيمن ملك مائتين
لانه ايما فعل ادى الواجب و لا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء
وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم
الجمع بينهما فانه دال على الوجوب على البدل فيكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال
الكفارة و الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم و كون كل
واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي و كذا الصلوة في الكعبة فان استقبال
جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب و هو امر كلي صادق على استقبال اي جدرانها المتعلق

الوجوب اعامس واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال فيه مطابقا والمثال الصحيح ما
قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه ولو كان جائزا لوقوع عقلا كما تقدم لكن الخصم
منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا او يترك
فيهما او لا يعمل بشي منهما او يرجح ايضا لانهما اذا كانا في افتهما بحيث لا يمكن العمل بهما الا ركان وضعهما
عبثا او بغير جامع على التابع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من
غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي ولو كان له على التعيين اقتضي العمل باحدهما على
التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة
بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوز المصطاب تراه وجعل الحكم فيه التخيير
واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان
المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه ولو اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كما كان فاذا حضر
في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان ولو صلى بنية
الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا لو لزم على احد درهمان فقال اللهم ان دفعت
الي الدرهم احدهما ولو دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم
مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا
سوا كان ذلك ابتدا او مترتبا على امر كقصد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب
والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر ولو كانت
عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتدا لم يلزم من التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا
هو الحق فان المكلف مخير بين ما يجب الترخص كالصوم في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان الصوم
في شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير
وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم
عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصم يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار
الاصلح عليه والبعض له بخلاف المفتي بل للحاكم ان يعين احدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره
في وقت اخر قال المحققون نعم انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك والاستبعاد فقوله
كما

كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي
قال لابي بكر لا تقضي في شي واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسالة الحمارية بحكمين مختلفين
وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك لتغير الاجتهاد لا لتخيير لجواز
تغير اجتهاده وظهور قوة لامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول
قال قدس الله روحه اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما
فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد منهما من
وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما فالتعارض بينهما ممتنع الا ان يكون
احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون نقلا
ولو كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على
معارضها وهي اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول اقول
تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلولهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين
او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وهو
عبارة عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته
وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الي زيادة الظن لنا
لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل فالمقدم
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بانه زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا ترجح الاربع على الاثنين فكذا
المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الظن على
الظاهر وهذا المعنى بعينه قايم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب
المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فان مالكا قال بالترجيح في الشهادات ووجوب
العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبقوة التقوى وظهور الصلاح
وهي منوطة العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور
بان نقول العلة في الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل وهو الثابت في الادلة النقلية

دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون الاخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى
من الغا احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جز مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته
على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة
واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان العمل
اولى واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين
وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بتابعين اذا كانا في دليل اما
اذا كانا في دليل واحد وكان التابعان في دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر
والغا له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يمكن
الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يحصل الا
مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتدا او بواسطة شانها ذلك ومع
اعتقاد ذلك لا يحصل اعتقاد جهل او علم ايضا العلم الضروري بصحة المقدمات التي لها
مدارك في نفس الامر اما ابتدا او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم
اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري حق وحاضر وهو قول المصنف طاب ثراه
فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع
نقلا والخاص المظنون نقلا وفيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون
نقلا ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول والمعنى تعارض الظنيين واما استثناهما من اليقيني من حيث
ان كلا الدليلين جزء يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا
والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل المستلزم للازم
الدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن ولهذا عرفه
المصنف طاب ثراه هنا بانه اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو يعني الترجيح امر نسبي لا
يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما
عقليا

عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر بحيث يترجح فيه المدار قال
قدس الله روحه البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجح احدهما بالسند او بوقت الورود
او بالمتن او بالمدلول او بامر خارج فالاكثر والاعلم والاورع والاعلى اسنادا الاضبط ونرجح رواية الفقيه
والافقه والازهد والاورع ثم الاعلم بالعربية وكون صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلما
المحدثين او من طريقه اقوى والذي طريقه عدالته بالاختبار او تزكية الاكثر والاعلم ومع
العمل بروايته والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والدائم على الطاهر ودائم سلامة العقل على المختلط
في وقت ما والحافظ على الراجع الي كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب على غيره والمنتسب
بالضعيف والمتفق على كونه معروفا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى
والمعتضد بغيره ومن وافقه الاصل على غيره والمسند على المرسل خلافا لابي ابان حيث قدم المرسل
ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد
قوة الرسول وكما اخر الاسلام مع علم شماعه بعد ذات الامر ويرجح العام المبتدا على ذي
السبب الخلاف في خبر لسائل على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام
والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال اللغوي والذي لم يدخله التخصيص على
ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت
الطلاق والعتاق على نافيهما والمقرون بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلما
او الاكثر او الاعلم والائمة المعصومين واما ان قال اصلا قطعي او لي وكذا ما دليل العام فيه نص فالمرجح
والتعارض فيه قريب من التعارض في الاخبار لانا نرجح طرفيه التنصيص على العلة اقول
قد عرفت ان التعارض انما يكون في الادلة الظنية لان كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون
في متنه وفي دلالته او من وجه دون اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد
الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين
قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم
الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لها فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك
فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وبحثه احدها ما يتعلق بكيفية اسناده

اوسع ذكر سبب العدل الرد

معروف فام

بهما

الخبر وثانيهما ما يتعلق بحال مرويه وثالثهما ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها
ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن
هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة
يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان فيه وهو اذا كان الخبران الخبر في
لاحدهما فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن الرسول عم عشرين واربعين مثلا كان ارجح مما اذا كان
رواته خمسة لان الكامل منهم القوي ولان تطرق الكذب الي الاكثر اقل من تطرقه الي الاقل لان كل
واحد من الرواة غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات
اربعة ومع الثالث تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام
ما عدا قسما واحدا وهو اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة
ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة فانه كلما كانت
الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل فاذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى
اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي بينه وبين الرسول عم وكل واحد منهما يحتمل
كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالها اربع يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا
كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة
في حال واحد من ثمانية ولو كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا او كونه غير حجة في باقي الاحوال
كلها او يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتي انه ربما ادي الي زوال
الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد ولو كان من جملة هذا الوجه فهو مرجوح من حيث ذكر
والاولي ان يقال انه يبلغ في قلة الوسائط الي حد الشذوذ والندور كان مرجوحا
لان الغالب الجري علي العادة لمعتاد الطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره
واعترض شيخنا طاب ثراه في النهاية علي دليل رجحان الاعلي اسنادا علي غيره فان
الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة
او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها او في كل واحد من اقسام

الترجيح

الترجيح لا غيره فانه انما بحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة
لـ ... الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان لكل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل
اكثر مع ... حكم الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواية الخبر بلا واسطة وليس الكلام في
ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح
الحاصل بحال الرواة وهي امور آ ان رواية الفقيه راجحة علي رواية غيره لان الفقيه يميز
بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه علي ظاهره تفحص عنه وبحث عن اوله
وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتي يطلع علي الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس
ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور
لعدم الباعث له علي ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاخلال والوقوع في
مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث
باللفظ فلا وهو باطل بما ذكرناه ب رواية الافقه راجحة علي رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز
عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه ج رواية الازهد وهو المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع من حفظ
الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والتهافت علي تحصيلها وترجح رواية الازهد وهو
الاكثر زهدا علي الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل
بخبره اقوي د رواية العالم بالعربية راجحة علي رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية
متمكن من التحفظ عن مواقع الزلل وقادر علي معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما اقترن به من القرائن
اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد
علي معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه
في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية
الاول علي الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة
في التقاء الختانين علي رواية من روي انما الماء من الماء ورجحوا الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي عم
نكح ميمونة وهو حلال علي رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير

كذلك
بينهما وهو الذي قبل لها عن الرسول عم و رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس
لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوي من الظن الحاصل بخبر
غيره وكذا رواية من عاشر اهل اللغة راجحة علي رواية من ليس كذلك ز رواية من طريقه اقوي في
الادراك والعلم مقدمة علي رواية غيره كالراوي احدهما اشتراك زيدا وقت الظهر بالبصرة وهو
اخر انه راه في بغداد ذلك اليوم بعد ان قطع في الاشتباه الي الثاني اكثر من الاول فكانت رواية
ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع فمن امور آ رواية من ظهرت عدالته بالتزكية لاختبار
ارجح من مستور الحال عند من قبل رواية وارجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية ب
من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع
تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوي من ظن عدالة الثاني ج رواية من ثبتت
عدالته بتزكية الرجال الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة
ظن عدالة الاول د رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبتت
عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من ثبتت عدالته بتزكية الراوي بعمله
بخبره ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكاه بانه يري حتي ان قلنا ان كل ذلك تعديل
وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما الترجيح الحاصل
بسبب الذكاء فهي علي وجوه آ رواية الاكثر ضبطا راجحة علي رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل
بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول عم راجحة علي رواية غيره ب رواية الجازم بالحكم
ارجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول علي الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم
العقل راجحة علي رواية من يعرض له اختلال العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روي هذا الحديث
حال سلامة عقله او حال اختلاله د رواية من يحفظ الحديث راجحة علي رواية من لم يحفظه ويعتمد
علي كتاب لانه ابعد من الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني علي الاول لما يعرض من الاشتباه
والنسيان علي الحافظ بخلاف من يعتمد علي كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح الحاصل بسبب
الراوي فامور آ رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة علي رواية غيره لان دينه كالمنع من الاقدام
علي الكذب وكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك وانا قد منعنا موانع الكذب كان

صدقه

صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المومنين عم كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولذا الكبير
من الصحابة يكون اقرب الي الرسول عم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب
رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لما اخفا العيب ج رواية معروف
النسب راجحة علي رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة علي معرفة عدالته
بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول د رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء
راجحة علي رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق
الاول دون الثاني واما الترجيح العايد الي كيفية الرواية فامور آ ان متفق الخلاف في حذف الخبر
لما ليس موقوفا علي الراوي او من رفعه الي الرسول عم والاخر متفق علي رفعه الي الرسول عم فالثاني
ارجح لحصول الشك في صدوره الاول عن الرسول عم وحصول الظن بصدور الثاني عنه
ب رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول
بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه لانه مما
يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق علي قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولتطرق
الغلط الي الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل بقبول الثاني اضعف د الخبر المعتضد
بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه عمن له
لم يكذبه راجح علي الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك و الخبر المسند ارجح
من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق علي قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك
عيسي بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا
ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روي
له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة
للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق وتحقق اعظم وارجح من جهة
رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد علي خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث
احتج المخالف بان الخبر انما يجوز له اسناد الحديث الي الرسول عم الا مع القطع بذلك

اي لا اضعفه لمقاربه العلم بان الرسول عم قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند وذكر الواسطة فانه
ح لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية انه فلانا قال ان الرسول عم قال ذلك فكان
الاول اولى والجواب انه قول الراوي قال الرسول عم كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة
خبر الواحد وهو حمل غير جائز وح يتعين اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على ان ارادة الظن ان الرسول
عم قال كذا او سمعت او روي وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى
للتمكن من معرفة عدالته لكل احد بخلاف ما لم يذكر فيه الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم
ان القايل برجحان المرسل على المسند انما يقول به اذا قال الراوي قال رسول الله عم فاما لو
قال عن الرسول عم كذا فانه لا يرجح على المسند لانه يحتمل قوله روي عن رسول الله ولو كان
احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره
ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني
في الترجيح المتعلق بحال ورود الخبر وهي من وجوه آ اذا كان احد الخبرين متقدما على الاخر قدم
المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرايط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المرتبة
ويتفرع على ذلك امور آ ح ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال
المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول عم والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات
وتاخر المكي على المدني نادر فقليل ملحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي عم
وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته عم وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال
اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما
اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه وهو ضعيف
للعلم بكون الاول صدر عنه في اخر زمانه عم وفقد ذلك في الثاني واحتمال الصدور في الحر زمانه
وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على التقدير صدوره في
اخر زمانه عم وهو ح محتمل للمتقدم فيتساقطان ويبقى الرجحان الباقي بغير معارض ح ان يكون
راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام
فيقدم الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل

زمان المتاخر مع الرسول عم لم يمتنع تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم
قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان
لان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر
لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار انه روايته علم تحققها في زمانه المتاخر ولا احتمال تقدمها
على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر
متاخرة عنها ولو يكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال
تاخر رواية المتاخر في حال من حالين واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون
الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني ب اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا اي لم يرد على
سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا
ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا
انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في
غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا
والخاص مقدم على العام الثالث الترجيح العايد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي تسع
آ ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذ كان افصح العرب وقد
قال انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم
به والذي قبله حمله على ان الرواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح
منه اجماعا ب يرجح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة
بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة
غيره له فيها وقال اخرون لا يرجح بذلك لانه عم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا
وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما تقدم
من مشاركة غيره له عم في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى ح الخاص راجح
على العام وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز
لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولا فتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغنا

الحقيقة عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز
الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه
نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاشتهار والبلاغة لا يوجب عدم رجحان
الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه ه الدال على المقصود بالوضع
الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو
ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي
لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي
على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي
لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي وشرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس
بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل
المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح
احد الخبرين على الاخر في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني
فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم
الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم
ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه
لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه
وكذا الكلام في العرفي و العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني
يصير مجازا بخلاف الاول لبقايه في تمام مسماه ز الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال
عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهذا في مفهوم المخالفة
اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في الترجيح العايد الى الحكم المدلول عليه وهي
ط آ اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الناقل ارجح من الاول عند
الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى بحجة الاولى ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر
حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يستلزم تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم

العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا يكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم
الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله
على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث
لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا
حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على
المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكروه انما يتحقق اذا
جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم
الحكم بتاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على التحريم فعلا ودل الاخر على اباحته قدم
الاول على الثاني لقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم
لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من الذم والعقاب وان كان مباحا
لم يكن في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في الذم والعقاب
ج اذا كان احد الخبرين مثبتا للحد والاخر نافيا له قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر
فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والثاني لا يكون على وفق الاصل والمثبت له
على خلافه فكان الثاني ارجح ولان الخبر المقتضي لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل
من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة توجب سقوط الحد لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه
نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق
والاخر نافيا لهما قدم المثبت على الثاني وهو قول الكرخي لان النافي يقتضي ترك النكاح والملك على خلاف
الاصل فيكون ذو النافي على وفق الاصل والخبر المتاييد بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل
الثاني لما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ذلك الخبر الراجح على الثاني
ه اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح
لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة التلقي
و اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيد والاخر خاليا عن التاكيد كان الاول ارجح

مثل قوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الثاني من المرجحة بالامور الخارجة وهي آ ان يوافق احد الخبرين عمل علما المدينة او الاكثر من العلما او الاعلم والآخر ليس كذلك فالاول ارجح لانه عليهم بذلك الخبر واعرضهم عن الآخر لابد وان يكون لهم موجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل والخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل **تتمة** في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وح يكون التعارض فيها في مباحث التعارض في الاخبار لان القياس لابد له من اصل منصوص على حكمه ولابد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الآخر مما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الآخر بما تقدم من ترجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في الترجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها **قال** قدس الله روحه **المقصد الثاني عشر** في الاجتهاد وفيه فصول **الاول** المجتهد وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي والاولى قيود التعريف لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في كل الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفع الغرض **اقول** لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وترجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او في كيفية او في احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل النبل ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ

وسع

وسع غيره والفقيه من له النحو وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن ليخرج ما من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احترازا عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب **وفيه** نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي اصولي لكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا **قال** الآمدي الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن ليخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا تعريف مسايل الفروع ولذلك يسمى هذه المسايل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا **وفيه** نظر لما تقدم من وجهين احدهما انه يخرج عن الحد تحصيل الظن بحكم شرعي بالشرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد **واعلم** ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وبالناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهي المسايل الشرعية ومن قبل الاجتهاد التجزية يعني ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسايل دون بعض **قال** قوم لانه الاغلب في الحالة من التابعين مثلا ان يكون اصليا في الفرايض دون غيرها من المناسك والنهر والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرايض امكنه الاجتهاد في تلك الحالة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غايته ما في الباب انه ربما يقال لعله شذ منه شي لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلايل تلك المسايل على وجه الاستقصاء صار متساويا للعالم بها وبغيرها من المسايل في العلم بتلك المسايل فكما جاز للثاني الاجتهاد فيها فكذا جاز للاول وربما **احتجوا** على ذلك بان مالكا كان مجتهدا اجماعا مع انه سيل عن اربعين مسالة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد الاحاطة بجميع

في المسايل لما كان مالك مجتهدا او لما جاز له ان يقول لا ادري **والجواب** منع عدم جواز تعارض الادلة عنده في تلك المسايل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر **واحتج** الآخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسايل فلا يتحقق اجتهاده فيه **واجيب** بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسايل عنده **قال** قدس الله روحه **الثاني** الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عم قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبريل عم فيرتفع القطع في الوحي **احتج** الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق وبقوله تعالى عفا الله عنك وبقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي **والجواب** الاول انما يثبت اعتباره مع التمكن شرعا والعفو عن صحابه او لم لا ان شرط في الاذن حتى فيه استنكار العفو معه وعدم سياق الهدي لا يدل على لم يتساقط بالاجتهاد **اقول** اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه **آ** قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فالحكم الصادر عنه بالاجتهاد لا يكون بوحي **ب** انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تحصيل عينه والتعويل على الاجتهاد فيها **ج** مخالف النبي عم في الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر لحكم النبي عم ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاولى فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثانية فلان المخطي في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شي لا يكون كافرا به **د** لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شي من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان معلوما له وطرق الاجتهاد

كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف البتة لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد **ه** لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبريل عم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبطلان التالي يوجب الشك في الشرع الذي جاء به محمد عم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبريل عم فالمقدم مثله **احتج** الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده عم بوجوه **آ** ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا **ب** قوله تعالى مخاطبا للنبي عم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاده **ج** قوله عم حين امر اصحابه بالفسخ لما تحللوا عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولم يكن ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاده **والجواب** عن الاول ان الحكم الموجب لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نسلم ان الاجتهاد للرسول مطلوب لله تعالى بل يمنع من تعويله عليه وقد سلف بيان ذلك وعن **ب** ان العفو عن صحابه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة كان الواحد كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله وعفا الله عنك لو كان كذا من غير تحقق ما ان له ذنبا او جرما يسال الله تعالى ان يغفر الله له ويعفو عنه ويجوز ان يكون اباحته تاخر الى تكون من الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم عم فيه ويكون عتابه على ذلك قد ترك الاذن فيه استنكار العفو حيث اليه عم وتحقيقه انه لا يتوجه العتاب اليه عم من الله تعالى على شي لصلاحه من كونه عم لا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقع المعاتبة عليه محظورا وعن **ج** ان الخبر لا يدل على انه ساق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما تلبس عم قادرا بما اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك تفضيل التمتع لم يجوز العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقايل ان يقول ليس ترجيحا بالقران انه كان بوحي من الله تعالى لاشتغاله بالشرع على فعل ما كان قولا بان في افعاله عم ما لا يكون

يوحي فان قلت يجوز ان يكون الله جعل نبيه في غيره فاختاره هو وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى على الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية لكنما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو طرح اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتهما وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه بقبح القبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول وانما يتم ذلك بقواعد الكلام وهذا الاتيان على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح ولحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما خالف الاجماع وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون ذا قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسائل الاصلية اقول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا مجموعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها العرفية والشرعية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المقيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضع الى اللغوي والعرفي والشرعي يجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية بالمراد باللغة انما هي اللغة العربية لان الشرع عربي لان استفادة من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم

معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كلا بل بما يتوقف الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالعين والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام في المهمات من النحو والتصريف وقوله خطاب الشرع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عالما بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم للمجتهد الا بامرين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يبق في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه فحينئذ لا يبقى في خطابه دلالة على الطلب بفعل المامور به وترك المنهي عنه الثاني انه ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان انضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد ظاهره او يريد به معنى اخر غير ما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يحصل ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب يتوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب ومستغنيا عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والادراك والحياة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسولية وعصمته وما جاء به من الشرع المتوقف على ما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه وهذه الاشياء مبنية على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تعالى ويجوزون الاخلال منه تعالى بالواجب وينفون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق لجواز اظهارها على يد الكاذب فلا يتحقق ايمان المخبر المطلق في مدعي النبوة وبهدم قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد العدلية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا

من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن قلبه او يكون عنده مروية في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها ولان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والتقى واضداد ذلك وغيرها ذلك ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو من خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن الحث على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه اي بما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها لافتى فيها بخلاف ما يؤدي به اجتهاده الى خلافها ممتنع به منتفي الحظ لغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية ويصير الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للعادات المفيدة للظن والحق انه لا يلزمه حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان المسائل التي يفتي بها موافقة لفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه بحيث يجد هذه الواقعة في عصر دون اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شيء من مثلها وانها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرها كدلالة الاقتضاء والايماء مطلقا على ما يتم ذلك التي الادلة السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي بمعرفتها يكون الفرض بمقدمها او فقد بعضها لا يحصل وتوقف به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتركيب وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة النبوية او غيرهما السابع ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة ليلا يحكم بشيء منها ولا يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية الناسخ او الحديث

الناسخ فلا يشترط العلم به بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ما هي اي الجامع الذي بعد العلم يكون الحكم منتزعا خارجا عن الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع انما يخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه الثامن ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفاد من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متنبها للوازم المتوسطة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم قال قدس الله روحه الفصل الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية ويخرج الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلاة والزكوة اقول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الحسية والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيرها وبالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع والقياس حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وبتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصنف طاب ثراه اهمل قيد الفرعي كما فعل فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها كما ذهب ابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه

نظر ابهم لاستعاضه عا حدث من الدلائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث
والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية ويحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه
الامة من الدلائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسائل اجتهادية
ولم يقع فيها اختلاف اصلا ولو كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما
الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر
لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها الا على
جواز فلا دور اصلا **قال** قدس الله روحه **الفصل الثالث** في احكام الاجتهاد
وفيه مباحث **الاول** اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ
والعنبري فانهما قالا كل مجتهد مصيب لا على معنى المطابقة بل العفو والا الاثم والحق الاول
لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي مقصر مستحق للعقاب على ترك التكليف واما الحكم
الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقع وذهب جماعة
من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسائل
الاجتهادية حكم معين عندهم ثم المخطي معذور اجماعا الا بشر المريسي **لنا** ان احدى
الامارتين ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم تترجح كان اعتقاد
كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين
اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان
فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرها وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطئ
فالمصيب واحد **اقول** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ آثم مستحق للعذاب
لعدم اصابة الحق عدا الجاحظ وابا عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد
في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر
فان استحالة ذلك معلومة ببديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد خلاف
الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد **احتج** الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم

لقوله

لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم ان لا اله الا هو ونصب عليه دليلا ولو لا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق
وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر ولا يخرج عن عهدة
التكليف باجتهاده واعترض بالمنع فمن منع تعالى اداة قاطعة على تلك المطالب تمكن العقلاء
من فهمها والخطاب المذكور بالعلم في الاية موجه الى الرسول والى من له فهم من العقلاء وقد قال
وكال الحرس ما ليس لاحد من امته فلا يجوز ان كلف بالعلم به لتمكنه منه ولما كانت عقول امته متقاصرة
عن ذلك لم يكلفهم به **والجواب** ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول
كما تقدم فيكون مامورا بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة سبيل الى ذلك العلم لزم تكليف
ما لا يطاق وهو باطل لما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب
فيه على وجه التقسيم ان نقول المسائل الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم
معين او لا يكون **والثاني** قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري
والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابي الهذيل العلاف والجبائيين ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم
يوجد في الواقع حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقع بحكم لما حكم الا به ولهذا قال تعالى ذلك
والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين **والثاني** قول باقيهم **واما الاول**
وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون
عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول **قول** جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل
دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا ولمن عثر عليه وظفر به اجران ولمن لم يظفر به اجر واحد لاجتهاده ولم نصب
اجر واحد على ما يحتمل من الكد والمشقة في الطلب **والثاني** وهو ان على ذلك الحكم امارة
او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها
وغموضها فكان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال الاخرون
انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل
بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا **واما الثالث** وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب
جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم اولا فذهب بشر المريسي الى
استحقاقه الاثم ونفاه الباقون **والثاني** ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه

ام لا قال الامام تعرضه هذه الابحاث والحق من هذه المذاهب ان الحق واحد وهو ان
لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا وان المخطئ فيه بعد الاجتهاد فهو معذور
لنا وجهان **الاول** ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على
الثبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ
والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان تكون
راجحة على الاخرى او لا تكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطأ
لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فلا تخطئة احد المجتهدين
المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتم
لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد
رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك خطأ وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لجواز
الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه فان المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم
شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة للظن بنقيضه
سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطأ في الحكم المرتب على تلك الامارة
والنزاع انما هو في هذا **الثاني** ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على الطريق او لا
والثاني باطل لانه ان كلف بحكم من غير دليل كان مكلفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما
لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل ايضا قالوا **واما الاول** فاما ان يكون ذلك الطريق
خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني
فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخرى او لا فان كان **الاول** وجب تعيين العمل بالراجح بالاجماع
فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا **والثاني** وهو عدم رجحان احدهما على الاخرى يوجب التخيير او
التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ فثبت
انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا **وفيه** نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مكلفا بحكم ما بني على امارة خالية من المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر
لا يلزم خطأ مما ذكر في ذلك الحكم لاحتمال الاشتباه في الحكم لما اطلع على امارة خالية عن المعارض

او راجحة

او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم
المعارض او رجحان امارته عليه **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني** الحادثة
ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما ادى اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او عاد
الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى الحاكم يفصل
بينهما ولا يجوز لهما الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما
دون الاخر رجعا الى الحاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا لان الامر
للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي ان اتحد
فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساويا تخير فان
حكم بوقوع الخلع ثلثا فسخا فنكح ثم اعتقد انه طلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم
الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا يتغير بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم
عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فانكح بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه
يجب عليه الفراق لان الحكم قوي في الاقتداء فان الحكم لا ينقض الا بمخالفة دليل قطعي الا
ظاهرا **اقول** الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد
فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة او تتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على
ما هو ادى اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء
او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة
وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالمتنازع في الاموال اصطلحا
اما بان يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى الحاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا
بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه بينهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع
وهو كنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سائغ عند
الشافعي فيحل له وطيها وغير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا
فلا سبيل له عليها رجعا الى الحاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم
يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل الطريق ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي

نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا
عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تفاوتا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو
كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته
الحق واما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه
فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فان كان الاول فمثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع ليس له
حكم الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتبار كونه طلاقا فان كان قد اتصل
بصحة ذلك النكاح حكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استدامته لان
حكم الحاكم لما اتصل به اكد وقوي فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يتصل به حكم لزمه مفارقتها
لانه قائم على الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان
كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي
فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد من يقلده عن القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول
من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه
استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقتضى دليل قطعي كنص واجماع او قياس جلي وهو
ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا او ثبت ذلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض
اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري
عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده
المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير اجتهاده مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي
الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها قال قدس
الله روحه البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه لم يجب تكرير الاجتهاد والا اجتهد
فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد فهل له ان يبني على الاول فالاولى
بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك اقول المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا
في ذهنه وهو ذاكره فلا يجب عليه تجديد الاجتهاد ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه ثم سأله انسان ثانيا عن المسئلة

فان

فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا واعلم
المستفتي بتغير فتواه ان استفتاه اولا برجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني
لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد
ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم ام المرأة
الى وقت ملاقاته اصحاب رسول الله صلعم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان
افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم
لانه ح لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق
الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن يحصل له الان ظن ان الذي
افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن قال قدس الله روحه الفصل
الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان
والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي
وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى
عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وان حكى عن حي
من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا وكذا لو سمعه من مخبر عن
المجتهد وان كان كتابة فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير والا فلا اقول يشترط في
المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا تقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل
الله فيكون فاسقا ظالما او كافرا اذ الفاسق لا تقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت
عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي
والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة
قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما
ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى
والحكم مع الجهل قول على الله تع بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز

استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما
الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز لنا الفتوى والحكم على الادلة
الظنية وهو باطل اتفاقا فح يجب التأويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في
لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يسمى الفتوى والحكم
المستند الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع النبي صلعم خاصة وهل
لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين
البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المسئول انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره ولانه
لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي مستلزم لاولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي
اذا سئل فانما يسأل عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس
والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب انما يسأل انما يسأل عما عنده
مما ادى الدليل اليه فجوابه بما اخذ من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل ومنهم
من يشترط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل الاخرون فقالوا
ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع على خلاف قوله بعد موته مع
خلافه حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول وفائدة ذكر مذاهب
المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض
ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد
فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز
للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهد وحكم المحكي له
حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلعم كان ينفذ الاحاد الى القبائل ليعرفهم
الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان سمع الكتاب فان وثق به جرى
مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل ولهذا كان النبي صلعم يكتب الكتب بالاحكام
الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يعرض الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار

المص

المص طاب ثراه قال قدس الله روحه البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد
في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها
لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرق فجاز لغيرهم
التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان
مكلفا فان كان بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها
فان لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق
واما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه تع امر
بالعلم فيجب علينا ولان تقليده غير معلوم الصدق فيه لاشتماله على جواز الخطأ
من الله وايضا الشبهات ينبغي له تحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن ذلك الا دفع الجواب
عن الشبهات اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد
في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض
العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة
اجتهاده بدليل وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج
الاولون بوجوه آ قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرق وذلك يفيد جواز تقليد
غير المتعلم والا لكان الغير مكلفا بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو
تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والتقدير خلافه
فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد اخذ العلم
عن النبي صلعم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرق
عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقدرا الثاني ان العامي اذا نزلت به الحادثة من
الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان التكليف باق فان اجمعنا وجب
عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال
او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او

بالادلة النقلية وهو باطل ايضا لانه ان لم يمكنه الاستدلال فالامر حينئذ استكمال عقله او من حين تزول
تلك الحالة عنه والاول باطل لوجهين احدهما ان النبي عم والائمة بعده لم يامروا من كان
استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل حين كماله
بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق وتعين التقليد
وهو المطلوب المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى
وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي عم واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سوا كان مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية
والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل
العلم باصول الدين واجب على النبي عم ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله
تعالى فاعلم ونحو هذه الآية مما تقدم من دليل وجوب التاسي به عم ولان الاجماع واقع على
تحريم غير الحق لما لا يؤمن من ارتكابه الخطا وانما نعلم الحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار
مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه
مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي عم لم يكلف الاعراب الا
بالاقرار بالشهادتين وكان يحكم باسلامهم وذلك لا يكون الا بالتقليد في الجملة والجواب انه على
تقدير تسليم اكتفائه منهم بذلك فانما كان لعلمه عم بكون الاعرابي عالما بذلك لا من حيث انه لم يعلمه
والا لم يمكن من التعبير عنها ودفع الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه عم بالشهادتين
كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض
قال قدس الله روحه البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا
لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان يتمكن من تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد
الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة
الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له
التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق
الوقت والاقرب المنع لانه يتمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين عليه وجه القول بجواز

تقليد [margin]

تقليد

بطرق الكذب على المفتي اقول الواقع اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين
عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده
اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه
احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي في تقليد الصحابة
تقليد الصحابي دون غيرهم ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي
به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واجاز لمن خاف بتركه الفوت
واحتج عليه بانه يتمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله
اما الاول فلانه المقدر واذا التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما الثاني فلانا ان
الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل
من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه
اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثالث فلان العمل بالاقوى
للطالب المتعين اذا ظهر تعين شرعي وجب اجماعا قال قدس الله روحه البحث
الرابع لا يشترط في المفتي ان يستفتي علم بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
للمستفتي هذا الظن بان يشاهده منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او لا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم
الاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم
الاعلم بالتسامع والقراين لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من
اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل

٢١٤

لان ظن اصابته اضعف واذا سئل المفتيان نقل العامي احدهما لم يجز الرجوع عنه في ذلك
الحكم والاقرب جوازه في غيره اقول الاتفاق واقع على انه يجوز للعامي استفتاء
المفتي لان احتمال الغاية قايم فيه بل هو راجح من حيث احتمال عدم العلم وكون الغالب
اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا سبيل له الى ذلك
الا بعد كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون المسؤول منهم
حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه وله
يحصل عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذكر ان يراه
منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بقوله والانقياد الى قوله
والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله وارشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي
تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
فكما انه لا يجوز له العمل بالامارات مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او لغير ذلك فكذا لا يجوز
للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد
فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة
حكم الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه تجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض
الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقها كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من
اصحاب الشافعي وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقها لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد
من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين
في العلم والورع وهذا ممنوع فاذا غلب على ظنه تساويهم في العلم والورع تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك
يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الزمن كما منعوا
من اشتراك الفعل في الحل والحرمة في شي واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم
على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع معا تعين الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره
في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين على الاخرى

بالنسبة الى الافضل [margin]

ه

في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى
بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم ترجح الاعلم لان استفادة
الحكم من علمه لا من ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاورع وعدم
الاخبار من غير علم ولو كان الغير اكثر علما وطريق علم العامي بالاعلم او الازهد او غلبة
ظنه بذلك التسامع من الناس والقراين المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس
على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد اخر سوا كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غيران يحكي عنه لان في
ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسال عما عنده وما استفاد من اجتهاد لا عما قاله غيره اما لو كان
يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه به كتابا
يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول
مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على
الظن اصابته يمتنع ظن اصابة المفضول ويطرا ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي
احد المجتهدين المستفتي وبنى ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يكن له الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في تساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار
المص والحق انه ان يجد ظهور رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في
امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد
مجتهد اخر يخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلما في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء
كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان ممنوعا لما جاز اهمال
والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لا يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى
فكذا في الاخرى ومنع قوم ولو اختار العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي
حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة
من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب غير ملزم له ولم ينكر المنكرون
لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا الكل

متماثل اصحابها عليه على مذهب الاول لانه ليس العدول عنها الى الغير وهاهنا متصل بها
عليه تبحر فليس الرجوع الى الغير والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه
في العلم والورع او في احدهما على الآخر كما تقدم قال رحمه الله الفصل
الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول الاستصحاب
حجة خلافا لاكثر الحنفية والمتكلمين لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
والفقهاء العقلاء يتمسكون به في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم
يطرأ عليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان
التسوية بين الوجود والعدم في الحكم ان كان لتساويهما في معنى متضادة كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير
دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية لما قلناه في الظن واعلم ان جماعة حكموا
بان النافي لا دليل عليه وهو لغو ان اراد وان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيبقى الظن فهو عين
الاستصحاب وقد بيناه وان اراد غير ذلك فهو باطل اقول لما فرغ من ذكر طرق
الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه
الاختلاف بينهم وفيه مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي [illegible] اسقوا ابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختاره المص الا
[illegible] الى العلم بوجود الشيء الممكن [illegible] في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
[illegible] هذا القدر اما الاول فعلوم
[illegible] في اكثر الوقائع اذا لم يحصل له
[illegible] في التجار الذين يخرجون الى سفرهم
[illegible] البعيدة [illegible] بعض الاشياء المطلوبة
[illegible] طلب التجر وما ذاك الا لما
[illegible] في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على
هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا
كان او عدما مرجوحا على استمراره بان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل وتبدل

الباقي

الباقي واما التغير فالحال اى الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود
بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان وجود ما يتوقف عليه الى تبيين
حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليها وعلى امر ثالث واما الثاني فظاهر وهذا
الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة مع انها
والان ذلك مركوز في عقول العقلاء ومن غفلوا عن هذه القضايا ب اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ
عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق
او معارضه دليل راجح عليه ولا سبيل الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني
فلان ج الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة وفي
تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة بل يسقط
فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك [illegible]
عدم الاستصحاب اى يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم [illegible]
في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية [illegible]
اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة [illegible]
فيها جميعا والاجماع واقع [illegible] احتج المخالف بان التسوية [illegible]
لم يكن لاشتراكهما في معنى [illegible] كان [illegible] الحكم في [illegible]
[illegible] الاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوجود [illegible]
الا التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم [illegible]
في الزمان [illegible] والعمل بالظن واجب ولا يلزم من [illegible]
خاص لا يستلزم نفي العام [illegible] هذا واعلم ان الطائفة اختلفوا في [illegible]
الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه [illegible]
الثبوت لكونه نافيا ولا على [illegible] وجوب صلاة سادسة [illegible]
على النفي كتعذر على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال الاكثرون لا بد من دليل وهو اختيار

السيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات
دون الشرعيات والحكم طاب ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان
حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه الدائم فهو ظن حائز بل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول
بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم
بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما
بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات
وايضا فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما
الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم
الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاول نفي الشريك له والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود
الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون اذ نفي الدليل عن المنكر ليس لكونه نافيا
ودلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل الحكم الشرعي وهو قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في
بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع رد الوديعة وتلفها وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط
الدليل عن المثبت فكذا المنكر واما وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فعلوم من
دين الاسلام ضرورة اولانه لو كان واجبا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ويمنع بعد العلم بالنفي
كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله قال رحمه الله البحث الثاني الاستحسان
وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون وله يحصل بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم
فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس
الى قياس اقوى وقال اخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وهل العدول الى خلاف
النظر لدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا والا وجب
العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه من باب القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا
هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته او الحكم

اما الاول

اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى
ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في
تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة
العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى منه
ومنهم من قال بانه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان
عبارة عن العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصل
ما يرجع اليه التعريفات الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه
من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في ماهية الاستحسان في
المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا ووهما فاسدا
لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم
المعارض وبالمعنى الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في
تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله يرجع الى تخصيص
العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل
المرجوح متعين اتفاقا وتحقيق النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وهل يسمى كل واحد من هذه
المعاني بالاستحسان قال رحمه الله البحث الثالث مذهب الصحابي
ليس بحجة لجواز الخطأ عليه ولمخالفة الكل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم التناقض وعدم
الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه لعدم الاولوية ومنع المعتزلي ومنع المعتزلة
من ان يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وآله او للعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا
بالصواب والابطال التكليف لان قول المكلف ان اخترت افعل وان لم تختر فلا تفعل
اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط
التكليف تعلقه بالحكم بحسن فان تساوي الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد
فيه من طريق والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا نجوز ذلك في حق العالم فيستلزم جوازه في حق العامي
وهو باطل اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلاثة الاول

للنبي صلى الله عليه وآله

قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم هل ليس بحجة خلافا لقوم حيث
ذهبوا الى انه حجة مطلقا او لاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة
مطلقا لما ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطا والغلط ومن هذا حاله لا يكون
قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسالة توريث الجد مع الاخوة
ومن قال ان مجتهدات عليهم وغيرهم لو كان حجة لتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي حجة لزم
حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فانه لا مانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك
لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل عند قيام المعارض له الراجح
عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل عند قيام المعارض
الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين
انما يلزم على تقدير اشتراك المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بها جميعا
وهو ممنوع بل يتعين الترجيح كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي
الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه
واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق
وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لعصمة حصر الادلة في الخمسة الدالة على الحكم الشرعي
في المسالة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب
ولان الدليل كان معدوما في الازل والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم
يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان
عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم الاولوية احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه
في الحال المشكوك في ثبوت الحكم لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك
فيه متحققا موجودا في ذلك الحال فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة ونعني بالحكم
الحكم الطالب [illegible] الثاني المذكور بالعكس [illegible] اذ ليس ذلك عين
حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي ص او للعالم احكم بما
شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي ع

دون

دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه آ
انه موجب لسقوط التكليف فانه اذا قال للمكلف ان اخترت الفعل او الترك فافعل
وان لم تختر فلا فضيلة كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من استحالة سقوط
التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين وعلى وجه ذلك الحكم وهو لاحد
على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا
ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حتى في اسقاط التكليف عنه بما دل عليه
النص او نحو ذلك لكن ذلك مما لم يقل به احد ب المكلف لا ينفك من احد النقيضين اعني الفعل
والترك فيستحيل تكليف الانسان بما يستحيل الانفكاك عنه لكونه تحصيلا للحاصل وايضا ذلك
كالتكليف بتحصيل الكائن المحقق لان المكلف يمكنه الانفكاك عنهما ايضا وفيه نظر فان
التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن المكلف منه وليس حاصلا حتى يكون
قيامه به تحصيلا للحاصل ج القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا
وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل امارة او دلالة تقتضي ذلك فعلى
تقدير عدمها يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا
بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف تستحسنها
العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى الى العبد
اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويعظمونه
وان جهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه د
لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال
قدس الله روحه البحث الرابع في كيفية الاستدلال الدليل والمطلوب لا بد من تناسبهما
وانما تحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون ما لم يستقرئ على خلاف ما استقرئ الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس
فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذي يسميه
الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان اشتمل احديهما على

المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل
وشرطه في المتصل لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين
التالي وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي
لجواز كون الملزوم اخص وشرطه في المنفصل العناد وكلية المقدم او الاستثناء فان كانت المنفصلة
فيه حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر فالنتائج اربعة
وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة
الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين
فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي
الرابع عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا
كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لفظ
الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل
مطلقا سواء كان عقليا او نقليا او قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون
نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد ان يكون بين الدليل والمطلوب
مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء
وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا
وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا راينا الانسان تحرك
فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك فقد اشتمل المطلوب وهو
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة
ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا لا يفيد اليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا
للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا غير هذا اذا لم يكن الاستقراء تاما

للجزئيات

للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين كقولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه ينتج كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس
بان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال
اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب معا امر ثالث وهو على ثبوت
ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي
احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا ادعينا علية الوصف المعين للحكم
للتوهم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فتالف من قياس
اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة
بالاستقراء لكن لم يوجد الا جزئي واحد هكذا قيل وفيه نظر لانا لا نسلم ان صدق الكبرى
مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة ما لم ينضم اليه
معنى اخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم
بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة
المطلوب الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لما ثبت من امتناع الاستدلال على
الضروري فلا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المطلوب له او سلبه عنه بينا او ثبوت ذلك
المتوسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فيجب تركبه من مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط
ويتباينان بطرفين اخرين فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل سمي القياس
المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية
وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه
لينتج عين الجزء الآخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية
اما العين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركبها من جزئين بينهما
اما ايجاب او سلب وتلك النسبة اما باللزوم اما الاتصال او رفعه وهو العناد والانفصال او رفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والجزء
الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها او من استثناء احد جزئيها ا

نقيضه متصل كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فهو ليس
انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها من استثناء احد جزئيها
يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه
انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس
المؤلف منها من استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا ... فهو ليس بزوج اما المتصل فشرطه
انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية
وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجوز كون
رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة لجواز مصاحبة احد الجزئين
للاخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء الوقت
المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم
والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت
الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الضوابط لزم استثناء عين المقدم انتج عين التالي
ولزم استثناء نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند
تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض
المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا
ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم تساوي المقدم للتالي في العموم والخصوص
انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس في اربع
نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان
يكون المنفصل فيه عنادية وان المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء
واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يمكن لجواز ان لا ينتج حال الاستثناء والآخر لا بد
رفع احد جزئيها لا وضع على رفع الآخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون
الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصل قد يكون حقيقية وهي التي

اجتماع

اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي المركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا
هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء
عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الآخر مثل
هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد
فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع جزئيها
على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية
ومما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض كل
الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الآخر والعام لا يستلزم الخاص وان كانت مانعة
الخلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا
يكون اسود وهي مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين
كان ينتج عين الآخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج
فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الآخر
والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الآخر لكان ارتفاع اللازم
موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الآخر فلو
قلنا لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود ولو قلنا لكنه ليس باسود لم يلزم كونه
ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو
اظهر الاشكال وابينها وكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا
مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم
مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بدونها الانتاج
اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما
الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس

وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما
الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في
الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب فضروبه الناتجة ح اربع الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج ان كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى
موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل
الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احدهما موجبة
والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقا في الايجاب لم يحصل
الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى
وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من
الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس
ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب فضروبه
الناتجة ح اربع وكل منها لا يبين نتيجته الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل
كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى
لينتج ما ينافي الصغرى بان نقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا
فنظمه مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع
من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب
وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا
لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب
وهو مناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم

عكس

عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا
وهو المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا
وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو
كل ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع
من الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجيم المحكوم عليه
بالباء د فيصدق ح مقدمتان كليتان احدهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي
قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا
بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا
الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل
ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا
لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى وهي قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى
واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول
فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان
بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد كذب السلب وتصدق
قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى
وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين
لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الصغرى كما نقول بعض الحيوان انسان
وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن
ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع
الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض

و بيانه اما بالخلف و هو ان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا
كل ج ب و لا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا و هو مضاد للكبرى المشتمل لصدق نقيضها
واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج و كل ج ا ينتج بعض
ب ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب و لا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا و بيانه اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل
ج ب و كل ب ا ينتج كل ج ا و هو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول
هكذا بعض ب ج و لا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى
كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب و كل ج ا ينتج بعض ب ا و بيانه اما بالخلف بان
يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب و لا شيء من ب ا ينتج
بعض ج ليس ا و هو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض
ب ج و كل ج ا ينتج بعض ب ا و هو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض
الموضوع و هو البعض الذي هو ج د و هو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج و كل د ب
فيضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج و كل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى
للثانية هكذا كل د ب و كل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى و سالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب و لا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا
و بيانه اما بالخلف بان يقال لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه و هو كل
ب ا فيجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب و كل ب ا ينتج بعض ج ا و هو يناقض
الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان نقول بعض ب ج و لا شيء من ج ا
ينتج بعض ب ليس ا و هو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع و هو بعض ج د فيصدق
كل د ج و كل د ب فيضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج و لا شيء من ج ا ينتج لا شيء من
د ا ثم نضم هذه النتيجة الثانية بان نقول كل د ب و لا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا
الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب و بعض ج ا ينتج بعض
ب ا و بيانه بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه و هو لا شيء من

ب

ينتج لا شيء من ج ا م

و بيانه اما بالخلف و هو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا م

ب ا و يضم الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ب و لا شيء من ب ا و هو مضاد الصغرى واما بعكس
الكبرى و جعلها صغرى و عكس النتيجة هكذا بعض ا ج و كل ج ب ينتج بعض ا ب و ينعكس
الى قولنا بعض ب ا و هو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع من الكبرى د فيصدق
كل د ج و كل د ا ثم نجعل الاولى صغرى للكبرى هكذا كل د ج و كل ج ب ينتج كل د ب
ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ج و كل ج ب ينتج بعض د ب السادس من
موجبة كلية صغرى و سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب و بعض ج ليس ا ينتج
بعض ب ليس ا لصدق نقيضه و هو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل
ج ب و كل ب ا ينتج كل ج ا و هو يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع
السالبة د فيصدق كل د ج و لا شيء من د ا فيضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج
و كل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب و لا شيء من د ا ينتج
بعض ب ليس ا و هو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف
امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة
جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر
ضربا اما باعتبار الشرط الاول و هو عدم اجتماع الخستين فلان الضرب المنتج اعني التي تكون
صغراه موجبة جزئية و كبراه سالبة كلية سقط تسع اضرب و هي الحاصلة من السالبتين
الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات و السالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات و هي
ما عدا السالبة الكلية مع شاملها و باعتبار الشرط الثاني و هو عدم اشتمال الموجبة الجزئية الصغرى
الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان و هما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبر
يبقى الناتج منه ضروب خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
و كل ا ج ينتج بعض ب ا و بيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول
ثم عكس النتيجة او بالخلف و هو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه
و هو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا
كل ج ب و لا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا و هو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى

ما عدا السالبة الجزئية و الموجبة الجزئية
مع السالبة الكلية الجزئية الصغرى و الحاصلة
الكلية مع مثلها صح

الاول

٢٢،٣

جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب و بعض ا ج ينتج بعض ب ا و بيانه كالاول الثالث
من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة جزئية كلية مثل لا شيء من ج ب و كل ا ج ينتج لا شيء من ب ا
و بيانه كالمتقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب و لا
شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا و هو الضرب الرابع من الشكل الاول و بالخلف بان نقول
لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه و هو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا
كل ب ا و لا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج و هو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية
صغرى و سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب و لا شيء من ا ج ينتج بعض ب
ليس ا و بيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج و لا شيء من ج ا ينتج بعض
ب ليس ا و هو الضرب الرابع من الشكل الاول و بالخلف و هو ان نقول لو لم يصدق قولنا
بعض ب ليس ا لصدق نقيضه و هو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل
فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا و لا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج و هو نقيض الصغرى
الخامس من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب و لا شيء
من ا ج ينتج بعض ب ليس ا و بيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ج ب
و لا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف فهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب
ليس ا لصدق نقيضه و هو كل ب ا و نجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا و لا شيء من ا ج
ينتج لا شيء من ب ج و هو مناقض عكس الصغرى و عكسه يناقض الصغرى واعلم ان البيان
بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك
و لهذه الاشكال شرايط اخرى بحسب الجهة لا تتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لافضائه
الى التطويل و هي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية فليطلب ثمة و غيره فليطلب
هناك **قال** و كذلك امر وجهه **الفصل الثامن** في الاعتراضات اجمالها
منع او معارضة فمنها الاستفسار و هو طلب تفسير اللفظ لاجماله و غرابته و تكلف بيانه و جوابه
ببيان ظهوره في المراد و منها فساد الاعتبار و هو مخالفة القياس للنص و جوابه التاويل
و منها فساد الوضع و هو ابانة اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع و جوابه

بيان

و بيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا
بعض ج ب و لا شيء من ا ج ينتج بعض
ج ليس ا و بالخلف صح

بيان المنع و منها منع الحكم في الاصل لا يستطيع به المستدل و جوابه اثبات الحكم و منها منع وجود
العلة في الاصل او كونها علة و جوابهما بما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس
او شرع و اثبات العلية باحدى الطرق السابقة و منها عدم التاثير و هو ابدا وصف في
الدليل يستغني عنه و هو اما عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا و يرجع الى بيان انتفاء مناسبة
الوصف و هو سؤال المطالبة و جوابه جوابه و اما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف
قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره و يرجع الى المعارضة في الاصل و رده قوم لكان
التعليل بامرين و اما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم و هو
راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا و اما عدم التاثير في الفرع و هو
ان الوصف في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع و ان كان مناسبا و هو راجع الى عدم التاثير
في الحكم و منها القدح في المناسبة او في افضائه الحكم الى المقصود و منها خفاء الوصف او عدم
انضباطه و منها المعارضة اما في الاصل اعني ابدا وصف آخر فيه لاجل الخلاف فان صرح المعترض
بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا و لا يفتقر الى اصل الوصف
الذي عارض به و جوابه اما منع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره و اما في الفرع بما
يقتضي نقيض حكم المستدل اما نص او اجماع او غيرهما و اختلف في قبوله من حيث ان المعترض
شانه الهدم لا الاستدلال و من حيث يحتم بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل و له في
الطريق و اما في الاصل والفرع معا و هو سؤال الفرق و ليكن هذا اخر ما نذكره في هذا الكتاب
و من اراد التطويل في هذا الفن فليطلب من كتابنا المسمى نهاية الوصول فانه بغي الغاية و كاف
النهاية والله الموفق للصواب **اقول** الاعتراضات و ان كثرت فحاصلها يرجع الى قسمين لورودها
على مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم
باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم و هي خمسة و عشرون اعتراضا الاول الاستفسار
و هو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل و انما يحسن ذلك اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين
مجاز او مجامل على التواتر كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد
و لهذا قيل ما ثبت فيه الاشتباه صح عنه الاستفهام و على السائل بيان كونه مجملا او

مذكور

٢٢،٣

من سافان قبل الظهور الدليل شرط صحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا او غريبا فيكون
الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال
لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يجب على المستدل ابتداء بيان نفيه وكان بيان ذلك على المعترض ولم
يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذ كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة
والشرع لانتسابها الى العالم اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك
بسبب تردد [illegible] الى ركاه ذلك ولم يستر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر
بيان التسوية [illegible] تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان ما غايره
متفرع على فهم المعنى [illegible] هذا السؤال لفهم المعنى فهو مقدم عليه وجواب هذا
السؤال في دفع الاجمال بسبب القرابة المتعين والشرع او بحمله على احتمال غرابته وفي دفع الاجمال
بجهة الاشتراك مع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل
اللغة او العرف او بيان انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقراين معينة الثاني فساد
الاعتبار وهو [illegible] من مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره في بنا
الحكم عليه لمخالفة النص لان العمل [illegible] في منع القياس وتركه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور
ان امكن او منع ظهوره [illegible] المقصود والتاويل كما في قوله انه تعالى حكم قلب حكم ترك التسمية ذبح من
اهل الي محصنه [illegible] التسمية [illegible] يخالف النص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله [illegible] من هذا مثل ستدرج الكفار بدليل جرى ذكر اسم على قلب المؤمن ولو
[illegible] كالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل
قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فليس فيه فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح على الخف وجوابه ببيان المانع
من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو متعين لوجود الوصف اعني المسح هنا مشتملا على الحكم
وهو استحباب التكرار له انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم ولو نبين مناسبته
[illegible] فهو القدح في المناسبة لا منافاة المناسبة الوصف للحكم
[illegible] عدم لا تغيير له ولكان اشتمال الوصف على جهة مناسبة كل
جهة

جهة منهما حكاية كون الحل الشيء فانه يناسب الاباحة لارتفاع الخطر والتحريم لقطع الطماع النفس
الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل
القياس وما تقدم نظر في القياس في الجملة والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل مثاله قول
الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي
معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع
المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه [illegible] الكلام الدلالة
على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل [illegible] الدليل
على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل
عنه الى انشاء دليل اخر الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال اخرون لا يكون منقطعا لانه انما نصب
الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة
الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كما يتوقف على اثبات حكم الاصل
لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من [illegible] القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها
علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات ما ادعاه والاستدلال عليه من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع
هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في اعتقاد القياس جواب بان يبين
تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره اي احسن [illegible] الاصل وانما يحسن منع حكم الاصل
لما عرفت من ان علة حكم الاصل مبنية على ثبوت حكم الاصل كما تقدم [illegible] في
جلد الكلب جلد نجس العين فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول [illegible]
وجود الفعل استعمالا ولو في الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود الحكم في الوصف
المدعي كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل اشكال
منع علية الوصف المدعي كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس
لعمومه ورود على كل وصف يدعي كونه علة الحكم وانما اخره عما تقدم من الاسولة لان علية الوصف
فرع للوصف فمنعها يتوقف على تحقق مرورة كونه وجود [illegible]
اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم [illegible] الاصل

من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف
الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى
الاوصاف الطردية المحصورة بكاد يخفى فان قيل فان لا معنى للقياس الا رد فرع الى اصل
بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك فخرج عن عهدته فعلى المعترض القدح فيه فالجواب
المنع من صحة القياس اذا كان الجامع فيه ما لا يغلب على الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا
السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع عدم
التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون
الى اربعة اقسام آ عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة
فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاذان على وقتها كالمغرب
فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل
هذا القسم يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علة وهو سؤال المطالبة وجوابه
جواب سؤال المطالبة وقد تقدم ب عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف ما لا يستغنى عنه
في اثبات الحكم [illegible] الاصل المقيس عليه بوجود ذلك كما يقال في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه كالطير في الهواء بالتمكن في الاصل ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم
وهو عدم صحة البيع واحتج مثواه فرده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات
علة اخرى [illegible] الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله اخرون بناء على انه
متى [illegible] واصله [illegible] ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما
وبواحد منهما [illegible] على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر وعلى الاول يمتنع الالحاق
اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني يمتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تاثير والثالث
يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو محال فكذا امتنع وهو والسابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد
الوصفين في الفرع [illegible] ذلك الا [illegible] وهو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل
وجوابه اما [illegible] وصف المعارض من الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات
العلة عند المستدل مناسبة او الشبه دون الدوران والتقسيم او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام
كالطول

كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق
او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعليق
الحكم على الوصف مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من
وجوه الترجيحات الاتية ج عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له
في الحكم المعلل كما يقال في مال المرتدين اذا اتلفوا اموال المسلمين في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم
الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان
ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الاسلام ودار الحرب وحاصل هذا يرجع الى عدم
التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف وان ادرج في الحكم د عدم التاثير في
الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعي علة الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا
كما يقال في المراة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت من غير كفو لان تزويجها
نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع
اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا [illegible] الى عدم التاثير
في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عم لا نكاح الا بولي [illegible] الى عدم التاثير
في الوصف لان [illegible] غير كفو [illegible] الاصل الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به الحكم
وذلك بما يلزم من ترتب الحكم عليه من تحصيل المصلحة المطلوبة وجود [illegible]
او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة [illegible] يختلف
باختلاف المسائل ولا اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع [illegible]
يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه
محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل [illegible] التاسع القدح في افضاء
الحكم الى المقصود وهو [illegible] كما لو علل حرمة المصاهرة [illegible] المحارم بالحاجة
في رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان [illegible]
التحريم بها والنظر اليها [illegible] المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم [illegible] الى

هذا المقصود وحيث ان يسد باب السكاح ادعي الي محذور الوقوع في الحرام لكون النفس مايلة
الي ما منعت منه غالبا وجواب [illegible] المبيح ما يشرع [illegible] الي المرأة بشهوة علاقة
والمستاع العادي علي من [illegible] الطبيعي كالاه ما يوديه
يحقق انسداد باب المحرم [illegible] كما لو علل بالرضا او القصد
فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف [illegible] لا يطلع عليهما بانفسهما فلا يكون
علة للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي [illegible] غيره وجوابه ببيان انضباط
الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ [illegible] القصد [illegible] هذه
الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر
والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص
والازمان [illegible] الشارع فيه رد الناس الي المظان الظاهرة الجلية
دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها ولحق لم يقع بين الشرع [illegible] الحكم [illegible] الاضطراب
في الاحكام [illegible] الاختلاف في الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابه [illegible] اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر
الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى غير علة المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل
كمعارضة من علل تحريم الربا في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل علي وجه
يكون داخلا في التعليل وجزء العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل
بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في
قبوله [illegible] بناء علي انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا قالوا لو قدر
انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا [illegible] التعليل به لكونه صالحا
في نفسه لا العدم المعارض لان العدم لا يكون جزءا من العلة لما تقدم فاذا صح التعليل به مع
عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عندها
و [illegible] وجود ذلك والحق ان الوصفين لكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب علي المستدل
القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان [illegible]

الوصف

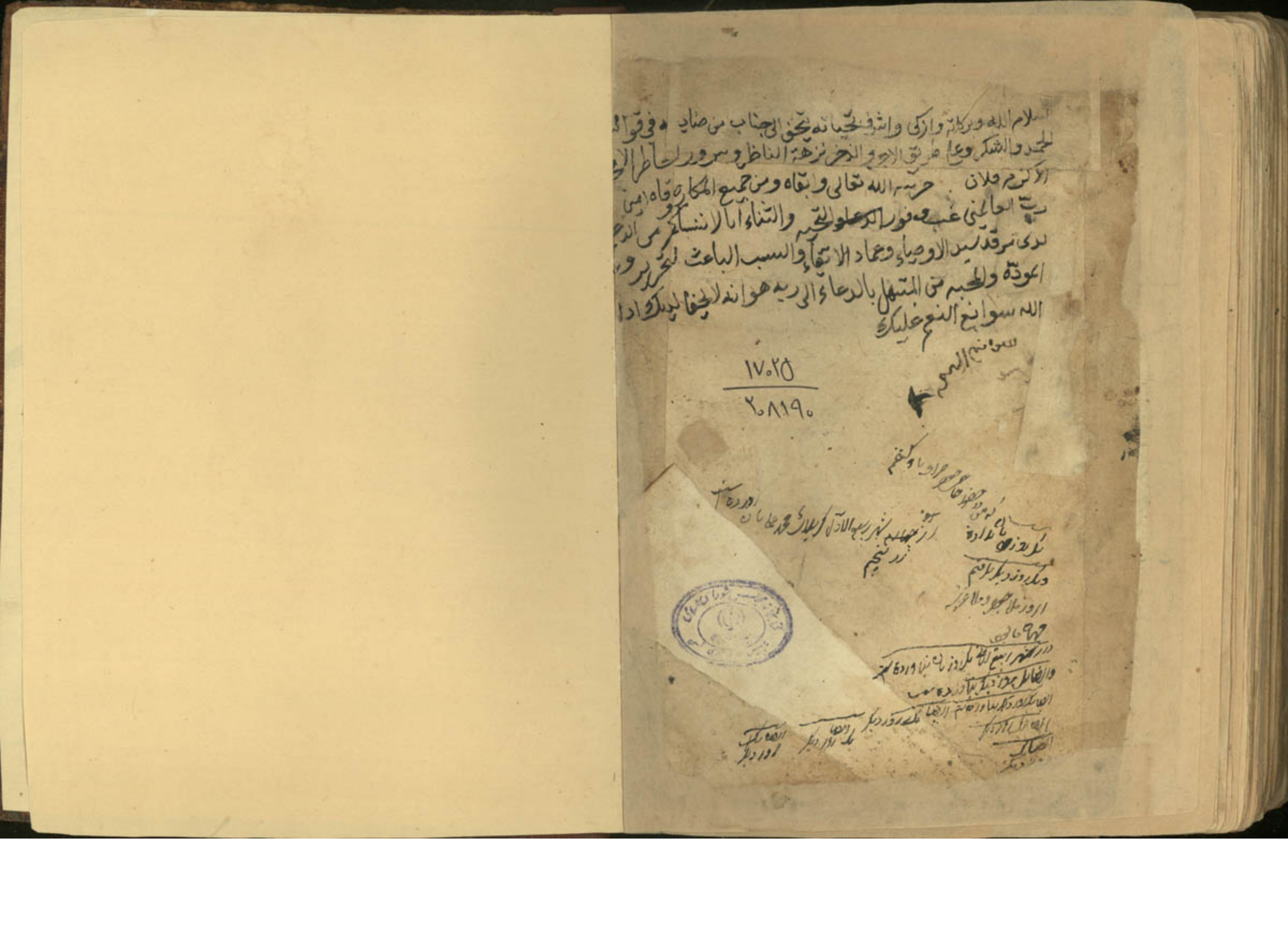
الوصف الذي ذكره [illegible] الوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا
بالحكم او لا والاول باطل [illegible] ثبوت [illegible]
العلة الوصف الذي ذكره [illegible] مستقل والثاني اما ان يكون
كل واحد منهما جزء العلة [illegible] او هما جميعا بحيث
تعدية الحكم من الاصل الي الفرع ادام [illegible] متعين الثالث وقد يمتنع
يمتنع التعدية علي تقديرين منها [illegible] الاحتمالات الثلثة
[illegible] وهو كون العلة الوصف الذي ذكره المعترض
وامكان التعدية علي تقدير واحد وهو كون [illegible] المستدل فيكون عدم التعدية ارجح
لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان استناد الحكم الي
احد الوصفين المناسبين لا من غير مرجح حتي يكون تحكما كما لو اعطي فقيها فقيرا درهما لا يحمل علي
المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع [illegible] لان
مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي [illegible] وانه بتقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع
يكون الفرع ملحقا بالاصل [illegible] المستدل [illegible] فلا يتم حج غرض المعترض
وقال اخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل [illegible]
وجوده فيه ليتم الالحاق والايرد وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين
الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك
لم يجب بان يقال هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل
فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع
الوصفين وثبت ان المستدل لم يكن في الابتداء العلة بتمامها بل ببعضها وهي لا تدري قدره فالحكم
لازم وهل يفتقر المعترض الي اصل للوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار فالاصح
لا وهو الحق لان حاصل هذه المعارضة امانع الحكم لعدم العلة كمنع وجوب القصاص في المثقل
لعدم وجوبه القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن [illegible]
وعلي كلي التقديرين لا يحتاج الي اصل [illegible] واصل المستدل هو اصل المعترض فانه يشهد له حين
المعترض بالاعتبار وجوابه اما منع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل [illegible]

لعدم صلاحية العلة لخفايه وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره ان كان ثبت بالمناسبة او الشبه لا ان
والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا
او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط لا بد من سان تحققه و كونه مانعا او شرطا علي مثل طريق اثبات
المستدل كون ذلك الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله اخرون اما الاولون
فقالوا لو ان المعارضة استدلال لو بناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون فقالوا
انه لما كان استدلال لو بنا وهدما وهو ما بناه المستدل لمعارضة دليل الدليل كان مقبولا الا لا وجه
علي المعترض في سلوك طريق الهدم لهدم حصوصا اذا لم يكن ذلك [illegible] فانه لو لم يسلك لزم ابطال
مقصود المناظرة واختلت فايدة البحث والاجتهاد وجوابه [illegible] ان يقدح فيه المستدل بكل ما
للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به ولو عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه
بالترجيح لدليله فقيل لا يسمع لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا
والاصح انه لانه بها توجح ما ذكره المستدل علي دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل
به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده السابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل
والفرع معا حتي لو اقتصر علي احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنع قوم لما فيه من الجمع
بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله سؤالين
وهو مذهب ابن سريج ومن فرق جعلوا شيئا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت
صيغه وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
وقد عرفت من [illegible] الاعتراضات واجوبتها التي تقدمت وحيث [illegible] كلام المكلم [illegible]
[illegible] اليها فلنقطع الكلام حامدين لله تعالي علي تواتر نعمه وتظاهر الايه [illegible]
[illegible] الرحل وخاتم الانبيا محمد المصطفي وآله الايمة الاصفيا صلاة لا انقطاع لها ولا انقضا
موضع ما كتبه [illegible] قدس الله روحه في اخر شرحه فرغ من تسويده العبد الفقير الي
الله تعالي عبد الله [illegible] محمد بن علي بن احمد بن علي بن الحرح الحسيني [illegible] نهار يوم الاحد ما
عشر [illegible] شهر رجب الاصب المبارك من شهور سنة اربعين وسبعمائة بالحضرة الشريفة المقدسة الغروية [illegible]
الله علي مشرفها والحمد لله وحده وصلي الله علي سيدنا محمد وآله الطاهرين [illegible] وافق الفراغ

[illegible] المبارك صبيحة الثلثا الرابع والعشرين من شهر المحرم المبارك سنة اربع
[illegible] نبويه علي مشرفها افضل الصلوة والسلم وذلك [illegible] المحروسة
[illegible] العباد جرما واكثرهم جرما اصغر عباد الله واحوجهم الي رحمته ومغفرته
كاتبه لنفسه حسن بن احمد بن علي بن [illegible] العاملي الحسيني
[illegible] عن سياتهم وغفرانه لهم [illegible] نظر في هذا
الكتاب و دعا لهم بالمغفرة والرحمة امين رب العالمين
وصلي الله علي سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين والحمد
لله وحده

[illegible] الله [illegible] انشاء الله تعالي
بسم الله الرحمن الرحيم
[illegible] عظيم الجبروت النار [illegible]
[illegible] من جلال [illegible] والعليم [illegible]
[illegible] من [illegible]
[illegible] برحمتك يا ارحم الراحمين
[illegible] فلا يشتري [illegible] انشاء الله تعالي
[illegible] بجلالك [illegible] علي محمد واهل [illegible]
[illegible] فانزل الدرس [illegible]

انتقل هذا الكتاب [illegible]
[illegible] الفاضل [illegible]
الصحيح


سلام الله وبركاته وازكى واشرف تحياته يحوي الى جناب من صاد في قو
الحمد والشكر وعلا طريق الاجر والذخر نزهة الناظر وسرور الخاطر ال
الاكرم فلان حرسه الله تعالى وابقاه ومن جميع المكاره وقاه امين
رب العالمين غب عفور الدعا لو التحية والثناء اما الانسالكم من الدع
لدى ترقد ئيس الاوصياء وعماد الاتقياء والسبب الباعث لتحرير و
المودة والمحبة من المتوسل بالدعاء الى ربه هو انه لا يخفا لديكم اد
الله سوابغ النعم عليكم

